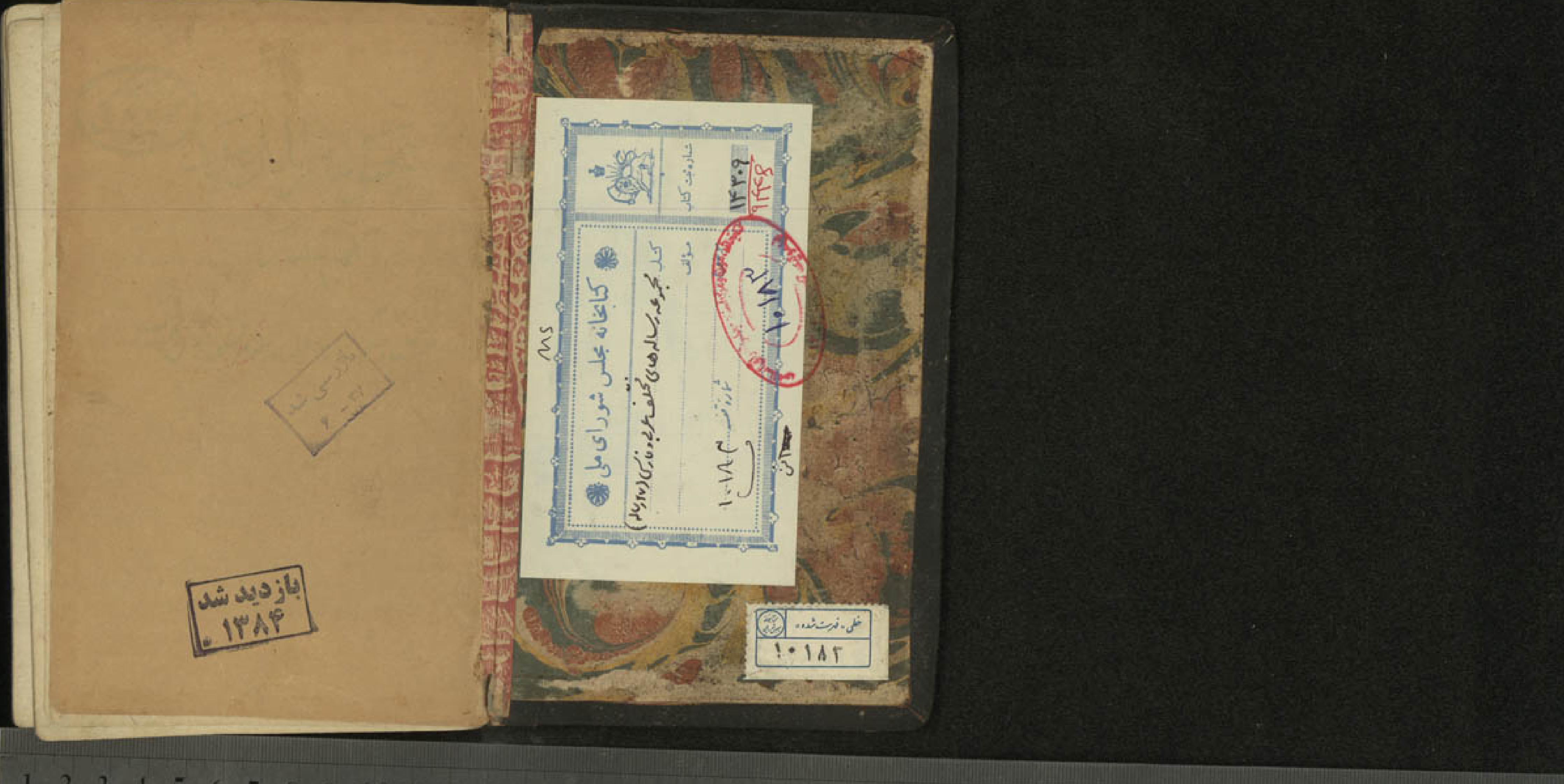

بازدید شد
۱۳۸۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی ـ فهرست شده
۱۰۱۸۳

مجموعه رسایل عدیده

کلها نفیسه

۱

۲۷

بیست و هفت رساله در علوم مختلف در این مجموعه است

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة الاستعارة بالكناية ان يشبه شيء بشيء في النفس ويسكت عن اركان التشبيه سوى المشبه
والاستعارة التخييلية ان يثبت للمشبه شيء من لوازم المشبه به والترشيح ان يذكر شيء يلائم المشبه به
والايهام ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد والاستعارة المصرحة هي ان يشبه
شيء بشيء في النفس فلا يذكر شيء من اركان التشبيه سوى المشبه به والاستعارة التمثيلية هي الاستعارة
في المركبات وهو تشبيه هيئة منتزعة من هذه الامور بهيئة منتزعة كذلك والاستعارة التبعية
هي ان يذكر ما اشتق من المشبه به اي شيء كان ولم يذكر الا ما اشتق من المشبه والمجاز المرسل
هو ان يستعمل لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر ولا يكون لشبه والعلاقة اي علاقة المشابهة في
ذلك الاستعمال والاستعارة المصرحة على ما قال السكاكي ان يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه
هو المشبه به والاستعارة الحقيقية ما يكون المشبه المتروك متحققا حسا او عقلا وجعلها
السكاكي منها والاستعارة التبعية هي ما يكون التشبيه في الحروف والافعال وما اشتق منهما
الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والاستعارة هي اللفظ المستعمل فيما شبه
بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة كالاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام عرّف السكاكي الحقيقة
اللغوية اي غير العقلية بالكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تأويل في الوضع والمجاز المفرد
اللغوي بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت لها بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة
عن ارادته والاستعارة العنادية هي التي لا يمكن اجتماع طرفيها في شيء ومن العنادية الاستعارة
التهكمية والتمليحية وهما ما استعمل في ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم والمجاز المركب هو اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل والمجاز المرسل هو ما كانت العلاقة المصححة غير المشابهة
بين المعنى المجازي والحقيقي المجاز العقلي هو الاسناد الى غير من هو له كقوله انبت الربيع
البقل حيث اسند الانبات الى غير الفاعل الحقيقي وهو الربيع والله اعلم والله سبحانه

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل
الحمد لله والصلاة على محمد وعترته الأكرمين

إذا اختلف أهل العصر على قولين في مسألة فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث
اختلفت العامة فيه على أقوال عدم الجواز مطلقاً وهو مذهب الجمهور والجواز مطلقاً والتفصيل
وهو أنه إن رفع متفقاً عليه لم يجز وإلا جاز وذكروا للمسألة أمثلة نقتصر على اثنين
الأول رد البكر بالعيب بعد الوطء فقد قيل بعدمه مطلقاً وقيل يرد مع أرش البكارة فالقول
بالرد مجاناً قول ثالث الثاني الفسخ بالعيوب الخمسة فقيل يرد بجميعها وقيل لا يرد بشيء
منها فالقول بالرد بالبعض دون البعض قول ثالث والأول مثال لما يرفع متفقاً عليه والثاني
مثال لما لا يرفع متفقاً عليه فإن في الأول القائل بالسلب الكلي قائل بالسلب الجزئي أعني
لا يجوز الرد مجاناً والقائل بالسلب الجزئي والإيجاب الجزئي قائل به فصار عدم جواز الرد
مجاناً متفقاً عليه بينهم فالقول به خرق للإجماع وأما في الثاني فلما قال البعض بالإيجاب الكلي
والبعض بالسلب الكلي ولم يحصل أمر اتفقوا عليه فالقائل بالإيجاب الجزئي والسلب الجزئي كالموافق
لبعض قوله ومخالفه في بعض فلم يرفع إجماعاً وكان نظير ما لو وافق البعض في مسألة وخالفه
في مسألة أخرى ووافق البعض الآخر فيما خالف الأول وخالفه فيما وافق الأول احتج
الجمهور بوجوه منها ما سلكه الغزالي وهو أن القول الثالث إن لم يكن عن دليل كان خطأ قطعاً
القول به وإن كان لزم نسبة الأمة إلى الخطأ بتضييعهم وغفلتهم عن هذا الدليل الثاني أن الأمة لما اختلفت
أوجب كل فريق العمل إما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يهدم ما اتفقوا عليه وهذا
منسوب إلى القاضي عبد الجبار الثالث أن أحد القولين لا بد أن يكون حقاً وإلا لزم الاتفاق
على الخطأ فيكون القول الثالث باطلاً الرابع أن الأمة إذا أجمعت على عدم التفصيل فالقول
به خرق للإجماع وهذا الدليل ودليل القاضي قريبا المأخذ وحاصلهما أن في كل مثال كما يرفع

للمتفق

للمتفق عليه ويتبين الحال عند بيان قول المفصل والجواب عن دليل الغزالي اختيار وجود دليل
الثالث قوله يلزم الخطأ بتضييعهم وغفلتهم قلنا الخطأ الممنوع إنما هو الخطأ في الاجتهاد والإثم منه
ومن الإثم وعدم الاطلاع على دليل أو الغفلة عن دلالته أو الظن بعدم كونه دليلاً ليس شيئاً منهما
وهو ظاهر وأما الدليل الثالث فالمستدل به قد استدل بحكاية لا تجتمع أمتي على الخطأ وكان الأولى
أن يستدل بشمول الأدلة السمعية ونحن ننقل القول ونقول أما الآية فقد دلت على النهي عن متابعة
غير سبيل المؤمنين فللمستدل أن يقول إذا اختلفوا على قولين فسبيل المؤمنين القولان فالثالث
غير سبيل المؤمنين وللمانع أن يقول النهي إنما يتعلق بقول يكون خلافاً لسبيل المؤمنين بأن
يتحقق قول واحد يكون سبيلاً للمؤمنين وأما في غيره فلا يتحقق سبيل للمؤمنين حتى يكون هذا
القول غيره وأما الرواية المنقولة بلفظ لا تجتمع أمتي على الخطأ فلا يخفى جهالة أن المراد نفي
الاجتماع على جنس الخطأ وإلا لزم وجود معصوم في الأمة فلا يتأتى أن يكون المراد نفي الاجتماع على
فرد من الخطأ فللمستدل أن يقول الخطأ في مسألة معينة خطأ خاص فقد اجتمعوا على الخطأ
الخاص لو كان الثالث حقاً وللمانع أن يمنع كون الخطأ خاصاً فإن الخطأ في الإيجاب الكلي خطأ
والخطأ في السلب الكلي خطأ آخر فلم يجتمعوا على الخطأ كما لو أخطأ كل فريق في مسألة وأما الرواية
المنقولة بلفظ من فارق الجماعة ونظائره فكذلك في حال الاستدلال بها يظهر عند النظر في
قول المفصل وأما الرواية المنقولة بلفظ لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة ونظائره
فلا خفاء في دلالتها على المدعى وسيأتي ما فيها من الجواب وكذا ما قيل من أن مقتضيات السمع وهو ما
في جميع العبارات من وجوب حجة الإجماع في كل عصر فإنه لو تم لكان دليلاً وأما حجة المجوز مطلقاً فالأول
أن خلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يجوز العمل فيها بكل ما ظنه المجتهد كما لو لم يكن قول الثاني
الاستدلال بدليل غيرهما استدل به الصحابة جائز فكذا القول بغيرهما قالوا الثالث الوقوع فإن
الصحابة اختلفت في زوج وأبوين وفي زوجة وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث الأصل
فيهما وقال الباقون للأم ثلث الباقي ثم أحدث التابعون قولاً آخر فقال ابن سيرين بقول ابن عباس

في مسئلة الزوج وبقول الباقين في مسئلة الزوجة وقال آخر بالعكس والجواب عن الاول اولا منع
فانه اذا قام الدليل على عدم جواز احداث القول الثالث يجوز كما لو اجمعوا على قول في المسئلة اولا كان
اجتهاديا واما بعد الاتفاق على القولين فلا والحق في الجواب ان المسئلة بعد اجتهادية لكن يلزم
عدم الخروج عن القولين لوجود القاطع على فساده كما لو كان بعض محتملات المسئلة قطعي البطلان
فانها لا يخرج عن كونها اجتهادية واختلافهم على قولين لا يدل على ازيد من جواز الترجيح بين القولين
واما الثاني فغير جدير بذكر الجواب واما الثالث فنمنع اولا تحقق الاتفاق على قولين من الصحابة
بمعنى ان كل مجتهد في ذلك العصر كان قائلا اما بهذا القول او بذاك وعلى تقدير تحقق الاتفاق
في الواقع فنمنع علم ابن سيرين وغيره به اذ لعلهم جوزوا عدم تحقق الاتفاق وعلى تقدير علمهم يمكن
ان يكون قولهم غفلة عن انه خرق للاجماع او يكون هذا خطأ منهم عمدا وعلى تقدير التنزل عن
جميع هذه غاية ما يلزم ان يكون مذهبهم جواز الاحداث ولا يدل على حقيته وما يقع في تتبع الدليل
من اهل العلم يجد انكارهم عليهم لا ينفع في رفع هذه الاحتمالات الحكم مع انه لا خفاء في منع انكار القول ظ المخالفون
عليهم من مخالفيهم وغاية ما يقع لو لم يبطل المخالفين هذا القول بانه قول ثالث وابطلوه بوجوه اخر ولا يخفى
ما فيه وكان الاوسط ان يستدل على المجوز بعدم تمام دليل خصمه فانه لو امكنه الجواب عنه لكفاه واما المفصل
فدليله انه اذا رفع المتفق عليه فقد خالف ما اجمعوا عليه فيكون خطأ واما اذا لم يخالف ما اجمعوا عليه
فلانه لا دليل على التمسك باحد القولين سوى توهم الاجماع والمفروض انه لم يخالف اجماعا فلا مانع
سواه ودليله الاول واضح واما الثاني فيرد عليه ما اسلفنا من دلالة الاسمع على حقية احد القولين
ويرد عليه ثانيا انه لا يتحقق مادة لا يرفع متفقا عليه ولو صح في خصوص المثال المذكور فنقول اذا
قال فريق كل عيب فاسخ وقال آخرون لا شيء من العيوب بفاسخ فهنا امور مشتركة منها
القولان وقالت الامة جميعا بها منها ان الحكم ايجابا وسلبا كلي ومنها انه لا فرق بين العيوب
ومنها ان الحكم الخارج عنهما باطل ومنها انه لابد من الاخذ باحد القولين الى غير ذلك ولا يخفى
خفاء في ان الحكم باي قضية يستلزم الحكم ببطلان النقيض فالقائل بالايجاب الكلي قائل ببطلان

السلب

السلب الجزئي والقائل بالسلب الكلي قائل ببطلان الايجاب الجزئي والقول الثالث مركب عنهما
فقد اتفقوا على بطلانه وان كان الحكم بالبطلان عند كل فريق من جهة غير جهة الفريق الآخر ولا
يلزم ان القول بامر لا يستلزم القول بلازمه نعم حقيته او يستلزم حقيته اللازمة والفرق واضح
فان القائل بقول ربما لم يتفطن بلازم ذلك الامر بل ربما كان لو تفطن اللازم لرجع عن القول
بالملزوم ولاسيما اذا كان اللازم بواسطة ضم مقدمة اخرى واما القول بالكلية فالقول بالجزئية
لازم له ويصح نسبة القول الجزئي الى القائل بخلاف الاول نعم لو كان اللازم بينا امكن ادعاء
القول بالملزوم في قول بعض الكلمات المبنية ليته اذا عرفت هذا ظهر لك انه لو سلم ان القول بالايجاب
الكلي يلزمه القول بان حكم الايجاب كلي لكن لا يلزمه القول بان الحكم ايجابا وسلبا كلي اذ لعله لم يتصور
هذا المعنى ولو تصور كان قائلا بان الحكم اذا كان ايجابا كان كليا ولو تنزل عن الايجاب الكلي
يكون الى الايجاب الجزئي مثلا ولم يجوز ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا كلي ولو كان مراد القائل ان
الحكم الذي قيل به كلي سواء كان قوله او قول خصمه فيتوجه عليه ان هذا القول على تقدير الشمول له لعله لا
يقول به بناء على تجويزه وجود قول آخر وبظهوره بعد ذلك عدم وجود القول الآخر ومع التنزل لا خفاء
في انه ليس حكما شرعيا واما عدم الفرق او دعوى الشمولية فيرد عليه ما اسلفنا من احتمال عدم الشمولية واما
ان الحكم الخارج عنهما باطل وانه لابد من الاخذ باحد القولين فيرد عليهما انه ان اريد ان الحاكم بقول يحكم
بان القول الخارج عن قوله وقول خصمه بمعنى انه يتصور القولين ويحكم ببطلان خلافهما والاخذ باحدهما
فالمنع المذكور في الورود على النحو الذي مر وان اراد انه يلزم من قوله بطلان خلاف القولين و
لزوم الاخذ باحدهما فقد عرفت ان القول بالملزوم لا يستدعي القول باللازم فان قلت لا خفاء
في انه اذا حكم بامر يحكم ببطلان خلافه فالحاكم بالايجاب الكلي يحكم ببطلان خلافه وكذا الحاكم بالسلب
الكلي وخلاف الايجاب الكلي كذا وكذا خلاف السلب الكلي ومنها عموم من وجه وخلاف القولين
مادة الاجتماع فيكون بطلانه مجمعا عليه كما لو قال نصف الامة بان كل ابيض يحل اكله وقال الباقون
يلزم كل حلو يحل اكله فحل اكل الابيض الحلو مجمع عليه والنكتة الظن رجحان طرف مع مرجوحية خلافه فاذا كان

احتمال راجحا فلا بد ان يكون خلافه مرجوحا فلا بد من تصوره الخلاف حتى يتحقق مرجوحيته قلنا
المنع بحاله فان الحكم ببطلان الخلاف وكلية اللازم للحكم يحتمل انه لو تصور هذه القضية لحكم بها واما انه لا
من تصور القضية فلا والكلام في الراجحية في الواقع تستلزم مرجوحية الخلاف ومرجوحية الحكم في الواقع
لا تستدعي تصوره ثم الحكم بالمرجوحية يستلزم تصوره والمتحقق هنا الاول واما ان القول بان كل
قضية تستلزم القول ببطلان نقيضها فيرد عليه بعد المنع الذي عرفته مرارا ان القول بالتفصيل ليس
قولا واحدا بل هو مركب من قولين احدهما ايجاب جزئي والآخر سلب جزئي وقد خالف في كل منهما
طائفة وما يجيبون من انه لا بد ان يكون قولا واحدا والا لخرج عن محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث
القول الواحد الثالث فلا يليق بالاستماع اذ ظاهر ان مرادهم ليس الا انه يحدث في المسئلة قول
ثالث وان كان من القائم حكمين وعلى تقدير تسليم ان يكون الحكم المذكور حكما واحدا من القائم حكمين
كان يكون القضية العيوب بعضها كذا وبعضها كذا فلا خفاء في توجه المنع على كون هذه القضية متصورة
للكل من الفريقين وانما حكم كل فريق ببطلان نقيض قوله على تقدير تسليم ذلك ان المعتقد هو هذا
الجواب ولا يمنع ما ذكرناه من منع كون التفصيل قضية واحدة ولا حاجة لنا الى ما تجشمه المتخلص من
لزومه اذ لو فرض ان القضية الواحدة المشتملة على تفصيل القولين مما اتفق الفريقان على بطلانه
لكن للمستدل ان يقول ان هذه القضية لازمة لقول التفصيل فاذا كانت مجمعا على بطلانها بطل قول
التفصيل وهنا جواب آخر وهو ان الاجماع على عدم التفصيل مشروط بعدم حدوث القول الثالث
ولا يخفى ان المجيب لا يحتاج الى ان يحمل الاستدلال على انهم اتفقوا على بطلان قول التفصيل في الواقع
او على انهم اتفقوا على ان لا تفصيل او انه لا يجوز لاحد العمل بالتفصيل او ان القول منحصر في
القولين ونظائره في الاول اما ان يكون غرضنا انهم اجمعوا على بطلان قول التفصيل في الواقع
لكن بشرط ان لا يظهر قائل بالتفصيل او ان حجية اجماعهم مشروطة بعدم ظهور المخالف فيرد النقض
بالاجماع الوحداني اذ لعل اجماعهم على وجوب شيء مثلا يكون على هذا النحو بانهم اتفقوا على
ان الامر الفلاني واجب في الواقع بشرط ان لا يظهر قائل بخلافه او ان التمسك بالاجماع الوحداني

حجة الا ان يظهر المخالف فعند ظهور المخالف ليس الحكم موردا للاجماع او لا يمكن التمسك به فان
اجيب بانه علم بالاجماع عدم هذا الشرط في اصل الاجماع او في حجيته فلزوم الترديد واضح اذ لم يعلم
بان هذا الاجماع غير مشروط انما يحصل من ان الاجماع مطلقا غير مشروط والعلم به يحصل من
هذا الاجماع فان قلت اجماعهم على ان الاجماع الوحداني او التمسك به غير مشروط بان لا يظهر
المخالف حتى الآن فيجب العمل به قلنا مادة النقض على ما اشرنا اليه لزوم عدم حجية الاجماع
بعد ظهور المخالف ففي هذا الاجماع لم يكن وجود المخالف مثلا فنقول يلزم على ما ذكرت عدم
جواز التمسك بكل اجماع عند ظهور المخالف ولا خفاء في كونه محذورا وان اجيب بانه
يستلزم ان الاجماع الوحداني على امر غير مشروط بشيء او ان الدليل الدال على حجية الاجماع
غير مقيد بقيد فللمستدل ان يقول ان الجواب جار في الاجماع التفصيلي لكن الكلام الذي
سنظهر في الاول وعلى الثاني وهو ان يكون غرض المجيب انهم اتفقوا على ان لا تفصيل او
ان الواجب على كل احد العمل باحد القولين ولا خفاء في سداد كلامه اذ ظاهر ان حكمهم بوجوب
العمل باحد القولين بسبب ان المجتهد منحصر في الفريقين والمقلد يجب عليه العمل براي احدهما
لعدم وجود فقيه آخر فالحكم مشروط بلا خفاء اذ لا خفاء في ان المجتهد حين ما يستقر رايه
على حكم يحكم بانه يجب على نفسه العمل بهذا القول بشرط ان لا يتغير رايه فهذا اوسع من بعض
ما اوردنا مثل ان لا تفصيل والقول منحصر في قولين الى غير ذلك حكما شرعيا اذا عرفت ما ذكرنا
ظهر لك انه ان قطع النظر عن السمع فالحق التفصيل في الكل اذا كان احداث القول الثالث في
مسئلة اما لو اختلفت الامة في مسئلتين فهل يجوز القول في احدهما موافقا لبعض ومخالفا للآخر
وفي الآخر بالعكس فقد قال بعضهم انه غير ممتنع اتفاقا وقال في النهاية لا يخلو اما ان ينص الامة
على عدم الفرق بين المسئلتين او لا ففي الاول لا يجوز القول بالفرق وعلى الثاني اما ان يتحد دليل
المسئلتين او يختلف فان اتحد مثل مسئلة العمة والخالة فان ورث العمة ورث الخالة لدليل
اولى الارحام ومنهم لم يورث العمة لم يورث الخالة لم يجز الفرق وان اختلف طريق المسئلتين مثل
ان قال بعضهم بجواز بيع الغايب وجواز قتل المسلم بالذمي وقال آخرون بعدم الجواز فيهما مع القول
بالفرق ولا يخفى عليك ان الحكم الاول لا خفاء فيه ولكنه خارج عن محل النزاع واما الثاني فيرد عليه

فيهما ورثت

ان الاطلاع على انه دليل الحكم في مسئلتي العقد والخالة واحد مما يمتنع الاطلاع عليه فلا جدوى
للغرض هذه المسئلة وعلى تقدير تسليم غاية ما يلزم ان يكون الدليلان بمجموعهما باطلين و
يكون دليل الفارق بل مدعاه ولا يلزم اجتماع الامة على خطأ سوى ان بعضهم اخطأ في دليل
وبعضهم اخطأ في دليل آخر ولعل غرضه من اتحاد طريق المسئلتين قيام دليل على تلازم حكميهما
واعلم ان المسئلة قد تردد لها كما ذكرنا وقالوا فيه ما نقلنا والاولى ان يقال اذا قال بعض
اهل العصر في مسئلتين بقول وقال آخرون بخلافه فهل يجوز فرق في المسئلتين مما القائم
جميعا سواء اتفق في كل مسئلة بعضا ام لا فالاول كما ذكرنا والثاني كما لو قال بعض يجب
الجمعة وتحرم القراءة خلف الامام وقال بعض بالعكس فهل يجوز لاحد القول بالاستحباب
فيهما والصحيح ان القول الحادث ان رفع مجمعا عليه لم يجز والاجاز فالاول كما لو قال بعض
بجواز الفسخ بالعنة دون الخصي وقال آخر بالعكس فالقول بعدم جواز الفسخ رافع للمجمع
عليه كان من اجمع عليه العنة والخصي اجمعوا على جواز الفسخ فيه ومثال الثاني ظاهر وانت بعد
الاحاطة بما سلف لا تحتاج الى اعادة الادلة واعلم ان ما ذكرنا كله على طريقة العامة واما
على طريقتنا فلا خفاء في ان القول الثالث لا يكون سواء كان في مسئلة او مسئلتين وسواء
كان رافعا للمجمع عليه ام لا لان نسب بعض العامة القول بعدم حجية الاجماع المركب الينا فان
مدار حجية الاجماع عندنا على دخول قول المعصوم فاحد القولين يكون حقا في الواقع ويكون مما
يلزمه وان كان غير متصور لنا ولا يبلغ الينا ادراكه لكنه خفاء فالقول الثالث لا يكون قولا
للمعصوم فيكون باطلا البتة ولنوضح في مثال العيوب فنقول اذا ذهب بعض الامة الى كون
كل من العيوب فاسخا والآخر الى ان لا شيء من العيوب بفاسخ وعلم دخول المعصوم في احد
الفريقين كان الحق في الواقع الايجاب الكلي او السلب الكلي فكل قول يخالفه يكون باطلا في
الواقع والقول بالتفصيل مما يخالف الكليتين فيكون باطلا وكذا اذا علم مثلا ان بعض
الامة قال بجواز بيع الغائب وجواز قتل المسلم بالذمي والبعض الآخر بعدم الجواز فيهما وكان
المعصوم داخلا في احدهما فالحق في الواقع اما الجواز فيهما او عدم الجواز فيهما ويلزم من ذلك صدق
القضية القائلة بانه لا فرق بين المسئلتين في الجواز وعدمه فالقول بالفرق يكون فاسدا وقد يتراءى

هنا

هنا شك وهو انه اذا ادى رأي المجتهد الى الفسخ في بعض العيوب وعدم الفسخ في بعض آخر
في المثال السابق فقد حكم بحكمين ويعرف بطلان احد الحكمين لا على التعيين ولا خفاء في ان
لكل حكم دليلا يجب رعايته فلا يمكنه ترك احد الحكمين بالخصوص ولا تركهما جميعا اما الاول فظ
واما الثاني فلان الدليل الدال على كون بعض العيوب فاسخا قائم يجب رعايته ولا معارض له
سوى ان الحكمين بكذا وكذا انه لا يصلح للمعارضة اذ كون احد الحكمين باطلا لا ينافي صحة الحكم بالايجاب
في البعض وكذلك الدليل قائم على السلب الجزئي وحال المعارض ما قد عرفت والدليل الذي كان سالما
عن المعارض يجب العمل به وكذا اذا قال بجواز بيع الغائب وعدم جواز قتل المسلم بالذمي يعلم ان
احد القولين خطأ ولكنه لا يدري ايهما هو ولكل مسئلة دليل على حدة لا معارض له سوى ان احد
الحكمين خطأ وهو لا يصلح للمعارضة والجواب ان الدليل في الحكمين ليس سالما عن المعارض فان دليل
كل من الحكمين معارض بدليل الآخر وكذا دليل كل من المسئلتين معارض بدليل الآخر بيان ذلك
ان في المثال المذكور لما علم كون الحق مع احد الفريقين وعلم ان الصحيح في الواقع اما الايجاب
الكلي او السلب الكلي فاذا قال المفصل بالايجاب الجزئي والسلب الجزئي فالدليل الذي في كل منهما
فيلزم لا يتبع الحكم بالايجاب الجزئي لانه يصدق الشرطية القائلة لو صدق السلب الجزئي لصدق
السلب الكلي والمقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فلما عرفت انه يجب ان يكون الواقع اما
السلب الكلي او الايجاب الكلي واما وضع المقدم فللدليل الذي اقامه المفصل على السلب الجزئي وكذا
الحال في معارضة دليل السلب الجزئي فظهر انه لا يمكن للمستدل العمل بالدليلين معا للتعارض وهكذا
كذا في المسئلتين فان قلت على ما ذكرت يجب ان لا يمكن للمجتهد العمل برأيه اذا علم اذ ظن وقوع
الخطأ في حصر صالح بحجيته الى ان آخره لكثرة بيان ذلك انه لو اجتهد في عشر مسائل مثلا وعلم وقوع
الخطأ في احدها يصدق الشرطية القائلة لو كان هذا القول المعين صحيحا لكان الخطأ في التسعة
والمقدم حق اما الملازمة فواضحة والبيان في وضع المقدم ما عرفت ثم تأخذ قولا آخر من
التسعة ونقول لو كان الخطأ في التسعة وكان هذا القول صحيحا لكان الخطأ في الثمانية وبيان وضع
المقدم انه قد لاح من الدليل السابق كون الخطأ في احد التسعة والدليل الدال على هذا القول المعين
دال على كونه صوابا وهكذا نرد الكلام الى ان ينتهي الى الواحد فيكون هذا معارضا لدليل الحكم العاشر

وهكذا نتنزل في كل حكم فظهر معارضة الادلة بعضها ببعض فلا يحكم للمجتهد الحكم في شيء منها قلت
المقدم في الشرطية التي ذكرت وكذا ممنوع من لزوم الحكم الثاني صوابا ولزوم الخطاء في احدى
التسعة فيجب في وضع المقدم اذ كان ظنيا بان يكون وقوع المجموع مظنونا وما ذكرت في بيانه
افاد حصول الظن بوقوع جزئيه ولا يلزم من كون كل من الجزئين مظنونا كون الكل مظنونا كما
لا يلزم من كون كل واحد من النقيضين مشكوكا كون المجموع مشكوكا وهو ظاهر فان قلت يمكن
تقرير الشرطية هكذا لو كان هذا القول صحيحا على تقدير كون الخطاء في التسعة لكان الخطاء في الثمانية
والمقدم مظنون بحكم الدليل الدال عليه وكذا التالي قلت الدليل انما دل على حقيته في الواقع
ولم يدل على حقيته على كون الخطاء في التسعة بقي في المقام ابحاث منها انه يمكن ان تقرر الشبهة
بحيث يندفع عنها الجواب المذكور بان يقال كلما كان الاول صوابا كان الخطاء في الاثنين والمقدم
حق فكذا التالي والملازمة قطعية ووضع المقدم ظني فيكون وضع التالي ظنيا ثم نتنزل
كلما كان الخطاء في الاثنين صدقت المنفصلة القائلة الخطاء اما الثاني او الثالث والملازمة
قطعية ووضع المقدم ظني فيكون صدق المنفصلة ظنيا ثم نقول الخطاء اما الثاني واما الثالث
لكن الثاني صواب فيكون الخطاء الثالث والملازمة هي النتيجة المذكورة الظنية والمقدمة
الثانية ظنية بدليلها ومنها انه اذا جاز العمل بكل واحد من الظنون العشرة في فرضنا هذا
كما عرفت فلا يخلو اما ان يجوز العمل بمجموعها اولا فعلى الاول يلزم العمل بالسبعة قطعا وعلى الثاني
لا سبيل الى تعيين احدها لترك العمل والا لزم الترجيح من غير مرجح فيجب على المجتهد ترك العمل
باحدها قال لا على التعيين وامر المقلد بعدم تقليده في مجموع ارائه ويؤيد هذا البحث انه
فيما لو تعلق مجموع الظنون بعبادة واحدة كما لو ظن عدم وجوب السورة وعدم وجوب مجموع
التشهد وعدم وجوب الصلوة وعدم وجوب السلام في الصلوة وعلم او ظن وقوع الخطاء في احد الاراء
فان عمل بالجميع وترك الامور المذكورة جميعا يلزمه بطلان الصلوة وان لزم الاتيان ببعض
معين لزم الترجيح بغير مرجح وان لزم ترك بعضها لا بعينه لزم تفويض الامر اليه في ترك ما شاء وكذا
لو ترك في كل صلوة واحدا من هذه الامور يلزم لزوم القضاء لواحد منها لا بعينه بل للجميع ومنها
انه يلزم جواز تزويج كل واحدة من النسوة الثلاث مع وجود المحرمة فيهن مع الاشتباه وجواز

الكل

الكل اشتباها للعلم بحرمة احداها لا بعينها وغير ذلك مما لا يخفى لا يقال جواز نكاح كل واحدة والظن على
الانفراد فقط لا جواز نكاح المجموع معا اما الاول فكذا واما الثاني فلانه لو تزوج اربع نسوة كذلك
فغايته ما يلزم العلم ببطلان نكاح واحدة منهن والمفروض انه لا ينافي الظن بصحة نكاح كل واحدة
فلا يحكم الحكم بفراق واحدة منهن ~~والمفروض انه لا ينافي الظن بصحة نكاح كل واحدة~~ فلا ويلزم جواز
وطي كل واحدة منهن اذ حين وطيها يظن جوازه حتى الموطوءة اخيرا اذ حين وطيها يظن ان المحرمة
داخلة في الثلاثة الاولة وطيهن او لا بل يلزم الحكم بوجوب القسمة والوطي اذ هما من لوازم الزوجية
ويمكن الجواب عن هذا بانه ان قام دليل على وجوب الاجتناب فالملازمة ممنوعة والا فبطلان التالي ممنوع وهذا
الجواب جار في كل دليل يعم ترك العمل بمنع قيام المعارضه. اذا اورد عليه النقض مثلا لو استدل
احد على وجوب امر بدليل فاورد عليه النقض بانه لو تم الدليل لزم وجوب امر آخر يجاب عن النقض
بمنع تخلف الدليل بل نقول بوجوب الامر الآخر على ان يقيم الناقض دليلا على عدم وجوبه فاذا اقام
نمنع لزوم القول بوجوب الامر لوجود المعارض هناك فاحفظ هذا الجواب ينفعك في مواضع ومنها
انه يلزم جواز خرق الاجماع المركب بل البسيط في بعض الصور اما المركب فكما اذا قال بعض كل واحد
من العيوب فاسخ وقال بعض بعض العيوب فاسخ ولم يعين فجاء الثالث فقال لا شيء من العيوب
بفاسخ وكما اذا كانت الاقوال او الائمة قد قال بعض الجب فاسخ دون العنة والخصي وقال بعض
العنة فاسخة دون الجب والخصي وقال بعض الخصي فاسخ دون العنة والجب فجاء رابع وقال
بعدم الفسخ في شيء منها واما الاجماع البسيط فكما لو اجمعوا على قضية جزئية لكون بعض الامور
فاسخا وبعض الامور شرطا في البيع وكذا لو قام دليل قطعي آخر بل ضروري من الدين على الجزئية
فاذا قال تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فلو قال احد بحلية كل بهيمة او حرمة كل
لا يكون اثما بل مثابا اذ في هذا الفرض لا يمكن ابطال حلية شيء منها او حرمته نعم لا يمكن عقد
القضية كلية فلا يمكنه القول بان كل بهيمة حلال او لا شيء منها بحلال لكنه لو عقد قضايا بعدده
فقال الابل حلال البقر حلال وهكذا او الابل ليس بحلال البقر ليس بحلال وهكذا فغايته ما يلزم ترك

احدى تلك القضايا باطلة ومجموعها غير مجتمع الصدق وقد عرفت ان بطلان واحد او المجموع لا يعارض
بها الادلة الدالة على تلك الاحكام العديدة ومنها عدم جواز معارضة دليل مشتمل على مقدمات
ظنية عديدة لدليل مشتمل على مقدمة واحدة ظنية اذ مفاد هذا الدليل رفع ما افاده مجموع تلك
المقدمات وغاية ما يلزم بطلان احدى المقدمات وهو لا ينافي الظن بكل واحد منها فيكون الدليل
المشتمل على مقدمة واحدة ظنية خالية عن المعارض حجة فيلزم عدم جواز تخصيص عام الكتاب
بالخبر الواحد اذ عام الكتاب ليس ظنيا الا باعتبار دلالة المتن والخبر الواحد ظني باعتبار ظنية
عدالة كل من في السند وكذا باعتبار اصل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد ومنها انه يلزم عدم
جواز العمل بالدليل الظني المقدمات والحل انه لا يكفي في المعارض ما لم يتم دليل على اجتماع المقدمات
في الصدق فان النتيجة لازمة لصدق المقدمات مجتمعة لا الظنية كل واحد منها ومن الامكان عدم وجود
دليل آخر في اكثر المسائل والحق الحقيق بالقبول انه كما ان اليقين بوقوع كل واحد ما نافي لليقين
بوقوع المجموع كذلك الظن بوقوع كل واحد مظنة للظن بوقوعه فاذا لم يقم دليل على عدم وقوع
المجموع يحصل الظن بوقوعه واذا قام الدليل على عدم وقوع المجموع لم يرتفع الظن بوقوع كل واحد
ولم يحصل الظن بوقوع المجموع اذ مجموع الظنون مظنة للظن بوقوع المجموع وملزوم له لولا ورود دليل
على عدمه على ما هو شان الادلة المفيدة للظن فان قول العدلين مفيد للظن وقد يتخلف عنه الظن
لقيام معارض فاذا قام ادلة ظنية على امور عديدة حصل الظن باجتماع تلك الامور في الواقع
ولذا يفيد الدليل المظنون المقدمات ظنا بالنتيجة بدون استعانة بمقدمة اخرى دالة على اجتماع
تلك المقدمات في الصدق نعم قد يصير ظن النتيجة اضعف من الظن بكل واحد من المقدمات وقد يصير
من الضعف بحيث لا يعول عليه لكن ليس لنا مقياس مضبوط بان الظن في اي دليل اضعف من المقدمات
ضعفا يؤثر في الاستدلال بل الحاكم بذلك الوجدان اذا عرفت هذا فنقول اذا كان الخطأ دائرا
بين امور ثلثة وكانت ادلة الثلثة متساوية في القوة لم يجز العمل بشيء منها بمثل البيان المتقدم
باتى تقريب قررناه في التقرير الاول فنقول لو كان الاول صوابا كان الخطأ في الاثنين والمقدم

المجموع

حق

حق وهذا الدليل لا خدشة فيه اذ تركيبه من ملازمة يقينية وبيان وضع المقدم ان كون الخطأ في
الاثنين ثبت بالدليل المتقدم ولو كان الخطأ منحصرا باطل من دليله وهكذا الكلام في دليل الثاني والاول
ولذا الحال في التقرير الاخر بل الحال الكلام فيه اظهر فان قلتم لا يلزم من الظن بوقوع كل الظن بوقوع المجموع
قلنا قد ذكرنا لزومه ظنا واما التقرير المذكور في اول الابحاث فذلك عدم ورود الايراد عليه
فان قلت ما ذكرت افادة الظن اذا كان خاليا عن المعارض وهنا المعارض موجود وهو انه يلزم
من هذا كون كل من الاراء باطلا وهو خلاف الواقع قلت في الفرض المذكور لنا ادلة ثلثة يدل كل
واحد على بطلان قول فغاية ما يلزم ان يكون مجموع المعارضات غير حق وهذا لا يستلزم بطلان كل
واحد كيف ومنشأ قائم في اصل الاقوال فان قلت الظن تابع للاعم الاغلب والمفروض ان الخطأ
من الاقوال واحد فيكون دليلان صحيحين ودليل فاسدا والامر في المعارضة فكل دليل يكون
مظنون الصحة وكل معارضة يكون مظنون البطلان فلا تقادم المعارضة دليل الحكم قلت
كون الظن تابعا للاعم الاغلب ليس كليا بان يكون كل غلبة مفيدة للظن مثلا لو كان في
بلد الف مسلم والف وعشرة كافر لا يحصل الظن بكفر كل واحد بل لا بد ان يبلغ الغلبة حدا
يعتد به حتى يصير الظن تابعا له فهذا الكلام صحيح في بعض مراتب الغلبة على ما سنشير اليه ثم نقول
اذا كان الخطأ دائرا بين اربعة امور يكون المقدمات الظنية المأخوذة في دليل المعارضة
ازيد مما لو دار الخطأ بين ثلثة ويكون عدد المعارضات اربعة ثلثة منها باطلة وواحد
صحيحا على عكس حال الادلة وهكذا الكلام فيما لو كان الخطأ دائرا بين خمسة فصاعدا فيزيد
في كل مرتبة المقدمات الظنية المأخوذة في المعارضات ويكون في جانب الادلة الغلبة للصحيح
وفي جانب المعارضة الغلبة للباطل الى ان ينتهي الى حد لا يكون المعارضة باعتبار كثرة المقدمات
الظنية المأخوذة فيها مفيدة للظن تقوى على معارضة الظن الحاصل من دليل الحكم بل قد
يبلغ الى حد لا يكون مفيدا للظن اصلا باعتبار كثرة المعارضات والعلم ببطلان ما عدا واحد
منها بل يكون كل معارضة مظنونة البطلان باعتبار كون الظن تابعا للاغلب وتعين المراتب في

جميع المراتب هو الوجدان الصحيح اذا عرفت هذا ظهر الجواب عن اكثر الايرادات اما عن الاول فبما
عرفت من التزام التقرير فيما لو كان عدد المعارضات قليلا وعدم جريانه فيما يكون عدد المعارضات
قليلا وعدم جريانه فيما كان عدد المعارضات كثيرا واما عن الثالث فنقول اذا كان المحرم دائرا
بين امور قليلة يجب التوقي عن كل واحد واذا كان دائرا بين امور كثيرة لا يجب ولذا ترى الفقهاء
يفرقون بين المحصور وغيره ويحكمون في المحصور بوجوب الاجتناب دون غير المحصور والظاهر
ان مرادهم بالمحصور وغيره ما اشرنا اليه من بلوغ الغلبة حدا يفيد الظن بجواز كل واحد حلالا او عدم
بلوغه وما يقال من ان لزوم الحرج في ترك غير المحصور لعله اكثر مما ذكرنا فتدبر وهذا الجواب على تقدير كون
المحذور لزوم كون كل واحد حلالا واما لو كان المحذور لزوم حل المجموع جميعا فهو مثل الثاني وسيأتي
الكلام فيه واما عن الاخيرين فنقول لا شك في عدم الحاجة الى قيام دليل آخر يفيد الظن باجتماع المقدمات
في الواقع بل لا بد من عدم قيام دليل على عدم حقية مجموع المظنونات فنقول اذا عورض دليل احدى مقدماته
ظنية بدليل مركب من مقدمات مظنونة فان قام دليل على عدم حقية مجموع المقدمات فلا يعارض به
دليل وان لم يقم دليل على عدم حقية المجموع فان كان الظن الحاصل من الدليل المركب من المقدمات
المظنونة مثل الظن الحاصل من الدليل الآخر او اقوى منه صحت المعارضة والا فلا وبهذا نقول
انه قام دليل على عدم حقية مجموع المقدمات لم يجز الاستدلال به والاحتجاج كما عرفت من دون
ضم مقدمة اخرى وقد يتوهم ان الجمع بين الدليلين اولى من طرح احدهما فاذا المعارضة اذا وقعت
بين الدليل الظني المقدمات والدليل المشتمل على مقدمة واحدة ظنية ومن البين انه لا مقدمة
ظنية في الدليل الا وقد علمنا بالدليل الظني المقدمات لزم طرح الدليل المشتمل على المقدمة الظنية
الواحدة وطرحه ملزوم لطرح الدليل الدال على المقدمة الظنية ولو عملنا بمقتضاه ولم نعمل بمقتضى
الدليل المشتمل على المقدمات العديدة فانا طرحنا النتيجة وطرحها غير ملزوم لطرح شيء من مقدمات
الدليل ولا طرح ادلتها فيجب العمل به دون الدليل المشتمل على المقدمات ودفع هذا التوهم لعله قد
ظهر لك حيث عرفت ان المقدمات الظنية اذا اجتمعت افادت الظن البتة اذ لم يعارضها ما هو اقوى

فيها او ضلعها فتركت العمل بالنتيجة اقل مراتبه ان يكون من طرحها لما ذكرنا من ان اجتماع المظنون يستلزم
الظن بحصول المجموع ولعل العمل بالاجتماع يكون اقرب من الظن بتلك المقدمة الظنية الواحدة فتدبر واما
الجواب عن الرابع فيمكن ان يقال في مورد الاجماع المركب وكذا البسيط انه من القسم الاول وقد عرفت
حكمه واما القاطع فان كان مورده من القسم الاول فلا بحث وان كان من القسم الثاني التزمنا عدم
الاثم في بعض المخالفة وفيه ما فيه فان قلت مورد الاجماع المركب والبسيط ليس مثل القاطع يمكن
كونه غير محصور مثلا قد وقع على حلية بعض البهائم وحرمة بعضها بسيطا او مركبا ولنا ان نحكم
انه اذا اقام الدليل على حلية بعض البهائم فقد قال احد لا يجوز الاول ولا يجوز الثاني وقسم البهائم الى اقسام
محصورة وعقد قضايا محصورة يكون فرد لو ما طلا ولو قسمها الى اقسام غير محصورة وقال البهيمة الفلانية
حرام وهكذا يكون قولهم صحيحا وبهذا الاقوال لا تنتهي قلت العبرة بالدليل الدال على القضايا العددية
فلو قام دليل على حرمة الحيوان الاهلي ودليل آخر على حرمة الحيوان الوحشي لا ينفعه عقد القضايا
العددية بل يلزم عقد قضيتين وحينئذ لم يجد في مورد الاجماع ما يقوم دليل على ما لغيره جعلناه
من القسم الاول وجوزنا في القاطع وجود القسمين ولعله يمكنك منع تحقق القسم الثاني فيه ايضا
واما الجواب عن الثاني فنقول لعل الكلام في المجتهدين كان قاطعا بوقوع الخطأ او ظانا به ولكن
شرعا يجب عليه الرجوع الى تتبع الامارات وملاحظة الادلة مع خلوص القصد حتى يهديه الله
الى الصواب ويظهر عليه خطأه اما في الاراء او في الاعتقاد لكونه مخطئا والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا في مسئلة النكاح تجوزه نكاح كل واحدة ولا يجوز نكاح الجميع معا بل
يلزمه ترك واحدة منها او ضرر احتراز عن الوقوع في الحرام لابد على اصل الكلام اذا اقام الدليل
على حلال ظني من هذه الظنون الثلثة فلا خفاء في ان المعارضات ثلثة ليست كل معارضة
مركبة من الدليلين كما يوفي كما لو كان الاول صحيحا كان الخطأ في الاثنين والمتقدم حتى فكذا
الثالث ثم نقول اذا كان الخطأ دائرا بين الاثنين وكان الثاني صوابا كان الخطأ في الثالث

وبعض التقادير المعارضة مشتملة على ادلة ثلثة وكل دليل مشتمل على مقدمات ففيها بحسب مجموعها
يبلغ المقدمات فيه عددا غير محصور لانا نقول لا خفاء في ان في كل معارضة الملازمة قطعية ووضع
المقدم ظني بحكم دليله ففي الحقيقة معارض الثالث دليل الاول ودليل الثاني فالعبرة بالادلة الدالة
على الامور فينبغي ملاحظة كونها محصورة او غير محصورة على ما عرفت لانا نقول على اصل الكلام لكم
لا شك ان الدليل الظني انما يعمل به اذا افاد ظنا واذا لم يكن مفيد الظن لا يجب العمل به في
غير المحصور انما يجب العمل به في كل حكم لو افاد الظن لكنه ليس بمفيد له بيان ذلك انك قد عرفت
صدق الشرطية القائلة لو كان هذا صوابا لكان الخطأ في باقي الامور ويقينيتها فلو كان المقدم مظنون
الحقية والصوابية لافاد الظن بكون الخطأ في باقي الامور فيجب ان يكون بين هذا الامر الذي جعلنا مقدما
للشرطية وبين باقي الامور تفاوت في احتمال الخطأ بان يكون احتمال الخطأ في كل واحد من الامور
الباقية راجحا على احتماله في المقدم مع انه من البين انه ليس كذلك ونسبة كل واحد من الامور
الى الخطأ على السوية لانه لا خفاء في ان كل واحد يصلح ان يكون مقدما للشرطية فلا معنى لوقوع
التفاوت قلت كون الخطأ في باقي الامور ظنا لا يستدعي كون الخطأ في كل واحد من تلك الامور مظنونا
بل ولا مشكوكا فان المظنون كونه خطأ هو الكلي الدائر بين باقي الامور فان تالي الشرطية هو كون
احد الامور الباقية خطأ وظن كون احدها خطأ لا يستدعي ظن خطأ فرد فرد ولا شكه كما ان
تيقن كون احدها خطأ لم يستدعيهما بل يمكن جمع تيقن كون احدها خطأ مع ظن صواب كل واحد فالظن
ادلة نعم لو قام الدليل على صواب بعض دون باقي الافراد كان الامر كما ذكرت نعم مثلا لو عرفنا
نجاسة ثوب من بين عشرة ثياب واخبرنا عدل بان هذا الثوب طاهر كان المظنون نجاسة
واحد من التسعة الباقية وكان احتمال الخطأ في كل واحد راجحا على احتماله في هذا الثوب اما لو
شهد بطهارة كل ثوب عدل لم يتفاوت الحال في الثياب وما نحن فيه من قبيل الثاني لانه ليس من قيام
الدليل على حقية كل واحد فان قلت لا خفاء في انه فرضنا ان هذا الحصر عشر كليات افراد كل واحد

منها

منها تسعة بحذف واحد من العشرة ثم ضم وحذف واحد آخر فعلى ما ذكرت ينبغي ان المظنون كونه خطأ
هو الكلي الدائر بين الامور التسعة اما ان يكون كل واحد من الكليات مظنونا او يجوز المظنون او يكون
المظنون بعضا دون بعض فعلى الاول نقول اذا كان الكلي الدائر بين التسعة باسقاط العاشر مظنونا
والكلي الدائر بين التسعة بضم العاشر والتالي التاسع مظنونا يلزم ان يكون ما المظنون خطاؤه هو الكلي
الدائر بين الثمانية وهكذا نرد الكلام الى ان ينتهي الى الواحد وعلى الثاني يلزم الترجيح من غير مرجح
قلنا نختار الاول والجواب قد ظهر لك مما اسلفنا على انه ينبغي النظر في انه هل العقل اذا نظر الى مجموع
الكليات يظن بكون الخطأ في كل واحد من الكليات او انه حين النظر الى مجموعها لا يظن بكون الخطأ
في كل واحد من الكليات او انه حين النظر الى مجموعها لا يظن بكون الخطأ في كل واحد من الكليات
لتعارضها كما انه اذا لاحظ الافراد جميعا لا يظن صواب شيء منها ولا صواب مجموعها واذا لاحظ
فردا من الافراد اتى فرد كان يظن صوابه وكون الخطأ في الباقي اعاذنا الله من الخطأ في امر الباقي
وحقق ظننا بكرمه العام الغالب يوم الثلثاء والحمد لله والصلوة على سيدنا واله الهداة الى الصواب في
المسالك والمراتب والله خير حافظ وواق تم بيمين اقل العباد علما وعملا واكثرهم
خطأ وزللا الاحقر [illegible] ابن محمد رضا محمد قاسم تجاوز الله تقدس وعلا عن
سيئاتهما بمحمد وعلي وذريتهما عليهم من الصلوة والسلام افضلها حامدا
مصليا مستغفرا
وكان ذلك في تاسع شهر [illegible]
المنتظم لسنة الالف والمائة [illegible]

در روز [illegible] پنجشنبه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم انه قد استدل في شرح المطالع في بحث اللازم على ان اللازم ينقسم الى ما هو بوسط وما هو بغير وسط
بانه لو كان الجميع بلا وسط لما جهلنا لزوم لازم لملزومه وليس كذلك ولو كان الجميع بوسط يلزم التسلسل في
الاوساط لانه لا بد اما من خروج الوسط عن الماهية الملزومة او خروج اللازم عن الوسط اذ على تقدير
عينية كل منهما لا يحصل اللزوم حقيقة في شيء من المذهبين وعلى تقدير جزئيتهما يلزم دخول اللازم والملزوم
وهو خلاف الغرض اذ الكلام في العرض الخارج فان كان الخارج هو الوسط يجوز الحكم بلزومه للملزوم محتاجا
الى وسط آخر وهكذا الى غير النهاية وكذا ان كان الخارج هو اللازم انتهى واقول فيه بحث لان اللازم بغير
وسط جاز ان لا يكون الحكم بلزومه للملزوم محتاجا الى الوسط وبوسط ان يكون الحكم بلزومه للملزوم محتاجا
الى الوسط في تحقق ان الوسط خارج عن الملزوم لكن لا يحتاج في الاستدلال الى اخذ الصغرى ضرورية
بل يجوز ان يؤخذ مطلقة او دائمة ويحكم بان كل ما يثبت له الوسط دائما او في الجملة يثبت له الاكبر
بالضرورة ويكون الاكبر خارجا عن الوسط ثم لو استدل بالتفصيل بين الضرورتين لزم ما ذكر من الفساد وليس
كذلك اذ يكفي في انتاج الضرورية ضرورية الكبرى ويمكن ان يبقى لا محذور في خروج الاكبر عن الوسط
لان الكبرى ضرورية لا مشروطة ومعنى ذلك الحكم بلزومه للافراد لا للمفهوم والمفروض ان العلم
بلزومه للملزوم يفتقر الى الوسط و بهذا لم يحكم بلزومه للمفهوم بل للافراد والمفهوم وسط في هذا الحكم
فلم يلزم محذور وعلى تقدير ان يكون مشروطة وان لم يكن صحيحة في المقام لعدم انتاج ضرورية
وهي المطلقة لا يلزم الحكم بلزومه للمفهوم لجواز ان يكون الجهة هي الضرورية بشرط الوصف لا لاجل
الوصف وفرق بينهما على ما قرر في موضعه ولهذا قيل ان الشامخ ينعكس بعكس النقيض كنفسها دون
الاول فان قلت كيف يمكن الحكم بلزوم الاكبر لما يثبت له الاوسط بالفعل مع عدم العلم بلزومه لذات
الاوسط التي من جملتها الاصغر عند ملاحظتها بنفسها على ما هو المفروض من نظرية اصل اللزوم
ولا بلزومه لنفس الاوسط على ما ذكرتم من انه انما يلزم لو اخذت القضية مشروطة لاجل الوصف
بل ينبغي ان يؤخذ الكبرى مشروطة ولا يكفي ذلك لعدم انتاجها مع غير الضرورية ضرورية فينبغي اخذ
الصغرى ضرورية حتى ينتج ضرورية لان نتيجة الصغرى الضرورية مع الكبرى المشروطة ضرورية قلت

يمكن

يمكن ان يكون الحكم بلزوم الاكبر لذات الاوسط بديهيا بعد ملاحظته بهذا العنوان وان لم يعلم
استلزام هذا المفهوم للاكبر ولا استلزام ذاته له عند ملاحظته بذاته وليس معنى الاحتياج فيما
نحن فيه ان يكون الحكم بلزومه له محتاجا الى الوسط باي عنوان لوحظ والا لم يمكن العلم باللازم بوسط
وان انقسم اللازم الى ما هو بوسط وبلا وسط ولا بعد في ان يصير ملاحظة مفهوم علة لانتقال
الذهن الى لزوم مفهوم آخر لذاته وافراده بان يكون الذات ملزوما له بدون مدخلية المفهوم فيه او مع
مدخلية لا على الاستقلال من الملزوم فيه او على الاستقلال فيه بدون العلم بذلك ومع الغفلة عنه و
ذلك لا ينافي عقد القضية ضرورية لان معنى هذا الحكم بان ما يثبت له الموضوع بالفعل يثبت له المحمول
بالضرورة وهو يجتمع مع امكان تحقق عنوان الموضوع في اشياء اخر لا يلزمها المحمول في الواقع وعلم الحاكم
بذلك كيف ولو لم يجز شيء من ذلك لكان هذا النوع من القياس اعني المركب من الصغرى المطلقة
والكبرى الضرورية وجعل الضرورية نتيجة له عبثا ضايعا اذ لو لم يمكن الحكم بلزوم الاكبر للاصغر ضروريا
لم يمكن الحكم بالكبرى ضرورة فيحتاج الى الدليل والدليل عليه يجب ان يكون من الجليات فاثباتها يتوقف
على كبرى اعم منها او مساوية والكلام فيه كالكلام في الاول فتأمل نعم يمكن اثباتها بالقياس الاستثنائي
الا ان في التزام احتياج هذا النوع من الاقترانية الى قياس استثنائي لنتيجة في جميع موارده بعدا
فان قلت لعل الكبرى الضرورية حدسية او قسم آخر من البديهيات يتوقف على ملاحظة بعض
المعلومات من جملتها اللزوم بين الاكبر ومفهوم الاوسط بديهي واحتياجها الى الكسب او قول العلم
بهذا اللزوم يمكن ان يكون لازما لا بطريق الكسب فنقول لا يمكن ان يكون الكبرى الضرورية موقوفة
على العلم باستلزام الوسط للاكبر غاية ما في الباب ان لا يكون اولية ولا محذور فيه او يكون مستلزما
له لا بطريق الكسب فح لا يكون نظريا لان اللازم للبديهي لا بطريق الكسب بديهي ولا يمكن شيء
من ذلك فيما نحن فيه لفرض عدم بداهة شيء من اللزومات قلت على الاول لا يكفي العلم بلزوم
الاكبر لمفهوم الاوسط لعدم استلزامه له ووجب استلزام المبادي الحدسية وغيرها للمطلوب
بل لا بد من توقفه على معلوم آخر غيره والتزامه لا يخرج عن شناعة والثاني ليس ببعيد ويمكن ان يكون ذلك

في التجربيات بان نرى صنفا من الصفات مستتبعة لحكم من الاحكام لا يمكن ان يجوز ذلك الحكم مستندا الى
تلك الصفة لعدم صلاحيته لتقدم الحكم فنحدس منه الى انه مستند الى الذات ولا نعلم الذات الا بهذه
الصفة فنعدنا العلم بكنه الذات فيمكن ان يعرض الشك في ثبوت الحكم له فنعلم بعض هذه المقدمة التجربية
الضرورية الى اصغر سهلة الحصول بثبوت الحكم للذات بالقصد ويمكن ان يعرض ان تكون الصغرى ضرورية ولا يعلم
تلك الضرورة مثلا اذا رأينا الدواء المعروف بالاهليلج ولم نعلم منه الا الاسم والكيفيات المذوقة
والمحسوسة من الشكل واللون وجربناه وعلمنا ان له خاصية كذا فيحصل لنا قضية تجربية كلية هي
ان كل شيء مسمى بالاهليلج يكون له هذا الشكل واللون وغيره له خاصية كذا اما الحكم مع امكان ان
تتحقق هذه العوارض والاسم في شيء آخر لا يكون له تلك الخاصية فاذا علمنا حقيقته بدون العلم بان
هذه الحقيقة للشيء الذي علمناه بالصفات المذكورة يمكن عروض الشك في كون تلك الخاصية له وبعض
القضية التجربية يحصل المط بدون الاحتياج الى ملازمة اخرى هذا الكلام توضيح للمنع وتقوية له وقد
اعترض الش العلامة ليتم على الدليل وصوبه المحشي الشريف بانا لا نم انه لو كان الخارج هو الوسط
يكون الحكم بلزومه للمهية محتاجا الى وسط آخر انما يكون كذلك لو كان لازما للمهية لم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا بينا ثبوته للمهية وح يجوز ان يكون اللازم ذاتيا للوسط فينتظم قياس من صغرى مطلقة
وكبرى ضرورية فينتج ضرورية وقد اجاب عن الاعتراض بعض الفضلاء المعاصرين بان الش والمحشي
خلطا المشروطة بالضرورية لان اللازم لا يمكن ان يكون ذاتيا لذات الوسط والا يلزم خلاف
الفرض بل لمفهومه وح يصير الكبرى مشروطة لا ضرورية فلا ينتج الضرورية انتهى قال الاستاد دام ظله
اقول كانه زعم ان الغرض من فرض كون اللازم ذاتيا للوسط ان يكون له مدخل في كون الكبرى ضرورية
ولذا اجاب بانه لا يجوز ان يكون ذاتيا لذات الوسط والا يلزم خلاف الفرض وكونه ذاتيا لمفهوم
الاوسط غير مفيد اذ غاية ما يلزم منه لزومه للمفهوم ولا يلزم منه لزومه للافراد اذ المفهوم ليس
بلازم للافراد على ما هو المفروض نعم يلزم منه ان يكون الافراد متصفة باللازم بشرط اتصافها
بالاوسط وح يصير الكبرى مشروطة فلا ينتج الضرورية كما هو المط وليس كذلك بل ضرورية الكبرى

انما هو

لعله

اعني مولانا خليل الدين القزويني رحمه الله تعالى

اعني آقا حسين الخونساري دام ظله

انما هو بالعرض اذ المفروض ان الاكبر لازم للاصغر والغرض من فرض الذاتية انه لو كان عرضيا يبطل
الحصر والاستدلال ولو كان عرضا مفارقا يكون منافيا لضرورة الكبرى ولو كان عرضا لازما يلزم خلاف
الفرض او التسلسل اقول في كون ضرورة الكبرى مفروضة نظر لان ذلك انما يتأتى لو انحصرت ذات الاوسط
في الاصغر وهو لم يفرض فيما نحن فيه ولا يخفى ان كونه عرضا مفارقا لا ينافي اصل الضرورة وانما ينافي كليتها
ولعل مراده دام ظله هو ذلك لتقريب ان الكبرى يشترط فيها الكلية فاراد بضرورتها ضرورة الكبرى
الصحيحة الجامعة لشرائطها ثم قال دام ظله فان قلت كان مراده ان اللازم ان كان ذاتيا للافراد
يلزم خلاف الفرض وان كان عرضيا فالحكم في الكبرى ان كان بديهيا يلزم لنقيضه خلاف الفرض اذ قد حكم
على الملزوم بلازمه الخارج بديهة من غير وسط وان كان نظريا يحتاج الى دليل آخر وهكذا قلت هذا مع
انه لا يصح توجيها للجواب المذكور اذ على هذا يصير حديث المشروطة لغوا محضا فاسد لنختار
الشق الثاني ولا نم لزوم خلاف الفرض لان معنى اللزوم بغير وسط لاي شيء كان انه اذا تصور
ذلك الشيء بنفسه او باوراده حكم العقل باللزوم بلا وسط ولا يكفي حكم العقل باللزوم بلا وسط باعتبار
تصوره بعنوان آخر وهو ظ كيف ولو كان كذلك لكان جميع اللوازم بغير وسط وان احتاج الحكم
باللزوم في بعضها الى ترتيب قياسات عديدة لان الحكم في الكبرى الاخيرة بديهي البتة مع ان
الاصغر داخل في الموضوع وبطلانه غير مشتبه على من له ادنى تحصيل وح نقول لزوم حكم العقل
باللزوم بغير وسط ان كان بالنظر الى مهية الاوسط فالاكبر ليس لازما له بالمعنى الذي كان منافيه
اذ ليس خارجا عنه وان كان بالنظر الى مهية الاصغر فليس كذلك اذ بمجرد تصورها لا نحكم عليها بالاكبر
بل لا بد من ادخالها تحت الاوسط ثم الحكم عليها والحكم عليها بديهة في الكبرى في ضمن افراد الاوسط
حال كونها متصورة بذلك العنوان لا يجدي نفعا كما عرفت اقول فيه تامل لانه على هذا توجيه لا يصير
حديث المشروطة لغوا محضا لانه يصير حاصل الكلام ان المشروطة انما تنبني على لزوم الاكبر الذي
هو ذاتي للاوسط له وهو يكون بديهيا على ما تقرر ان لزوم الشيء لما هو ذاتي له بديهي فعلى تقدير
اخذ الكبرى مشروطة لا يتوجه هذا الكلام لكن يبقى عدم انتاجها ضرورية ولو اخذ ضرورية توجه هذا

[illegible]

فكلامه في قوة الترديد الا انه حذف احد شقيه اكتفاء واعتمادا على ظهوره فلا لغو ثم قال دام ظله
فان قلت المفروض ان الاوسط عرض مفارق فكيف يصير سببا لثبوت الاكبر اللازم قلت هو علة للتصديق
لا علة الثبوت في الواقع كما ذكره المحشي العلامة ولا بعد في ان يكون العلم باتصاف شيء بشيء بالفعل
سببا لانتقال الذهن الى ضرورة اتصافه بوصف آخر ما دام ذاته موجودا مثلا نقول ان الكون
في حيز خاص وان لم يكن لازما للانسان مثلا لكنه يستلزم ضرورة التحيز له لان كونه في المكان
الخاص انما يستلزم جسميته لان غير الجسم لا يمكن ان يكون كائنا في المكان والجسمية يستلزم ضرورة
التحيز ويحتمل ان يكون ان يجوز ثبوت الكون على وجه الارض للانسان عقلا ويكون الملازمة التي
بين الكون على وجه الارض وبين ضرورة ثبوت التحيز المطلق الذي هو ذاتي في الواقع لما هو موصوف به
بالفعل بديهية للعقل غير محتاجة الى الوسط فينتظم قياس على وفق ما نحن فيه بان نقول كل انسان
كائن على وجه الارض بالفعل وكل كائن على وجه الارض متحيز بالضرورة ينتج كل انسان متحيز بالضرورة اقول
قوله دام ظله ويكون الملازمة التي بين الكون على وجه الارض الخ يشعر بانه يلزم فيما نحن فيه ان يكون
الاكبر لازما لمفهوم الاوسط ويجب ان يكون ذلك اللزوم معلوما بل يجب ان يكون لزومه للافراد لازما لثبوت
مفهوم الاوسط او هو عين الحكم الذي في الكبرى ولهذا اورد السؤال اخيرا واجاب عنه حيث قال
قلت لا بعد ان يكون حصول الاوسط بالفعل مستلزما لثبوت الاكبر بالضرورة والا لم يكن الحكم العقلي مطابقا
ولا شك ان مجرد كون اللازم ذاتيا للوسط لا يستلزم ذلك بل غاية ما لزم منه حصول الاكبر بالضرورة بشرط
حصول الاوسط فصحت القضية المشروطة كما ذكره المجيب فقد تحقق لزوم بين شيئين لا يكون بمعاونة
الذاتية والمفروض انه وجده العقل بديهة بلا وسط فيلزم خلاف الغرض قلت المفروض ان اللازم اللزوم
بين الشيء وخارجه لا يمكن ان يجده العقل بلا وسط وهذا لا ينافي ان يجد العقل اللزوم بين الشيء وذاتيه
بلا وسط وان لم يكن ذلك اللزوم باعتبار الذاتية فتدبر ولا تخبط انتهى اقول انت تعلم ان لزوم
الاتحاد ساقط لا ينبغي ان يتعرض له وقد عرفت انه بما حققنا لك ان الكبرى الضرورية مما يمكن صدقه
وصحته والعلم به بدون ملازمة بين مفهوم الاوسط وبين الاكبر وبين ثبوته وضرورة ثبوت الاكبر

لافراده

لافراده والعلم بها ولا يخفى ما في قوله دام ظله لم يكن الحكم العقلي مطابقا اذ انما يجب الاستدلال به لو كان
الاتحاد بينه وبين مضمون الكبرى او لزومه له بان يكون صدق الكبرى مستلزما له وليس كذلك اذ صدق الضرورية
لا يستلزم امتناع تحقق المفهوم فيما لا يتحقق فيه الاكبر وهو ضروري ومعلوم من مختصرات كتب الميزان
انما يمكن الاحتمال في استلزام العلم بها للعلم به بل هو ظاهر الفساد وعند التامل الصحيح اذ تصور احدهما
منفكا عن الآخر وانفكاك التصديق ليس لعله لا يشك فيه بعد التامل فيما سبق ومع ذلك يرد ان
اللزوم المعتبر بين ضرورة ثبوت المحمول لافراد الموضوع وبين ثبوت عنوان الموضوع في الجملة لزوم
امر خارج لما هو خارج عنه لان نفس المحمول وان كان ذاتيا لعنوان الموضوع لكن ضرورة ثبوته لافراد
الموضوع غيره ولا دخل له في اللزوم بين الشيئين انما يعتبر باعتبار ثبوتهما ولا يعقد ثبوتا بينهما
لازم بين علمه لكن بين ضرورة ثبوت احدهما لافراد الآخر وبين ما ذكر بون بعيد فان قلت
لعل المعترض يقول ان ذلك خارج عن موضع النزاع بان يخصص النزاع بخارج لم يكن متعلقا بالذات اما
مطلقا او بهذا التعلق قلت بل للمستدل ان يجعل المثال بهذا داخلا في اللازم الخارج دفعا للاعتراض
على نفسه وليس المنع والتخصيص منصب المعترض بل منصب المستدل في هذا المقام فظهر بهذا التحرير ان
الشك والمحشي لو كانا متفطنين بما ذكرنا لم يخصصا الكلام بالعرض المفارق في الصغرى والذاتي
في الكبرى فاما ان يكونوا خلطوا بين المشروطة والضرورية او تخيلوا ما ذكره دام ظله وعلى التقديرين
لا يتم الكلام عن شيء ثم اني عثرت على ما اورده الفاضل المعاصر في بعض الحواشي المستند اولية
اجاب فيه عنه بان اختار انه ذاتي لما صدق عليه الوسط ولا يلزم منه ان يكون ذاتيا لنفس
الاصغر بل اللازم كونه ذاتيا لافراده وهو لا يستلزم الاول فلا ينافي اللزوم بها وانت خبير
بفساده بادنى تامل فلنبا تامل وتفصيل المقام ان كلا من الحدود الثلاثة لو كان متحدا مع
الآخر لم يتصور اللزوم وكذا لو كان كل من الاكبر والاوسط ذاتيا للاوسط والاصغر فاما ان
يكون الاوسط ذاتيا للاصغر والاكبر لازما للاوسط او عرضا مفارقا له او يكون الاوسط
لازما للاصغر والاكبر لازما له او ذاتيا او عرضا مفارقا او يكون الاوسط عرضا مفارقا للاصغر

شرح المطالع ١٥
المنسوبة لا على جهات الاولى ١٥

والاكبر لازما للاوسط اوذاتيا اوعرضا مفارقا فهذه ثمانية احتمالات ففي الاول يمكن ان يؤخذ
الصغرى ضرورية وان لم يكن محتاجا اليه وكذا الكبرى ولا يلزم الحكم بلزومه للاوسط لجواز ان يجوز
العقل تحققه في شئ آخر اما بان يجوز ذاتياله او عرضيا بدون الاكبر ولا ينافي ذلك كونه علة
للانتقال لضرورة ثبوت الاكبر لما ثبت له كما سبق وعلى الثاني لبيّنه يمكن اخذ الصغرى ضرورية وكذا
الكبرى بان يجوز في الواقع تحققه في شئ لا يتحقق فيه الاكبر لكن لا يجوز تخلف الاكبر فيما ثبت له الاوسط
ضروريا ويعلم ذلك عند ملاحظته بالاوسط وعلى الثالث لا يمكن اخذ الصغرى ضرورية لان المفروض
انه نفس الملزوم الذي يكون اللزوم بالنسبة الى افراده نظريا عند ملاحظتها به لان المفروض ان النتيجة
نظرية فيجب ان يؤخذ دائمة او مطلقة ويمكن اخذ الكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق مفهوم الاوسط
في شئ لا يتحقق فيه الاكبر وعلى الرابع الصغرى كالثالث والكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق الاوسط
في شئ لا يكون الاكبر ضروري الثبوت له وعلى الخامس الصغرى لبيّنه كذلك والكبرى ضرورية مع جواز ان يتحقق
الاوسط في شئ لا يتحقق فيه الاكبر وتجويزه وعلى السادس الصغرى مطلقة او دائمة لبيّنه والكبرى ضرورية
مع تجويز ان يتحقق الاوسط في شئ لا يتحقق فيه الاكبر وعلى السابع وهو الاحتمال الذي ذكره الشارح و
ارتضاه المحشي الصغرى كذلك لبيّنه والكبرى ضرورية مع تجويز ان يتحقق الاوسط في شئ لا يكون الاكبر ضروري
الثبوت له وعلى الثامن الصغرى بحالها والكبرى ضرورية مع جواز ان يتحقق الاوسط في شئ لا يتحقق فيه
الاكبر ومع تجويزه والمراد من الجواز في كل ما ذكر من الاقسام هو الامكان لا الاحتمال ومن التجويز اعم من
العلم بالامكان واحتماله لا الاحتمال الوقوعي بقي الكلام في العينية فان تركب مع الذاتية فبطلانه وان تركب
مع غيره فان كان الاوسط عين الاصغر فبطلانه لبيّنه وان كان الاوسط عين الاكبر ففيه كلام اذ من الجائز
ان يحمل الاوسط على الاصغر باحد من الوجوه الصحيحة ثم يؤخذ الكبرى ضرورية ومعناها ان ما ثبت له
الموضوع بالفعل ثبت له بالكل ويكون ثبوته له بالفعل علة للعلم بثبوته له بالكل وامتناعه ممنوع وبطلان الحمل
وعدم الفائدة كذلك وانما يسلم فيما اتحد جهة عقد الوضع والحمل فليتامل فيه تم فرغ من تسويده ميرزا
محمد الشيرواني عفا الله تعالى عنه وكتبه في ثاني عشر شهر شعبان المعظم لسنة [illegible] مائة بعد الالف حامدا مصليا مستغفرا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام سراج الملة والدين محمد بن محمد بن عبد الرشيد
السجاوندي تغمده الله بغفرانه ورضوانه من ضرب جنسا واحدا
في جنس واحد كفاه ضرب واحد ويحتاج في ضرب الجنس الواحد
في جنسين الى ضربين وفي ضرب جنس في ثلثة اجناس الى ثلثة
ضربات وفي جنسين في جنسين الى اربع ضربات وفي جنسين
في ثلثة اجناس الى ست ضربات وفي ضرب ثلثة اجناس في ثلثة اجناس
الى تسع ضربات وعلى هذا القياس يكون عدد الضربات كمبلغ ضرب
عدد الاجناس في عدد الاجناس مثاله انك اذا اردت ضرب
مائة وخمسة عشر في مائة وعشرين فالمائة والخمسة عشر ثلثة
اجناس احاد وعشرات ومآت فالمائة والعشرون جنستان
مياة وعشرات فاذا ضربت اثنين في ثلثة يكون ستة فعلمت
بذلك انه لا بد من ضرب احدهما في الاخر من ست ضربات وهذا
كله على طريق البسط واما على الاختصار فله طريق نذكر بعضها انشاء
الله تعالى الاختصار في الضرب اذا اردت ان تضرب خمسة في عدد

نصف ذلك العدد فما كان فخذ لكل واحد منه عشرة ولكل عشر مائة
ولكل نصف واحد منه خمسة مثاله كانك اذا اردت وقيل لك خمسة
في ثلثة عشر في نصف ثلثة عشر وهو ستة ونصف فخذ لكل واحد منها
عشرة والنصف خمسة فيكون خمسة وستين وهو المبلغ واذا اردت
ضرب خمسة عشر في عدد فزد على العدد نصفه فما بلغ فخذ لكل واحد
منها عشرة وللنصف الواحد منها نصف العشرة مثاله اذا اردنا ضرب خمسة
عشر في خمسة عشر زدنا على الخمسة نصفها فصار سبعة ونصفا فاخذ
لكل واحد منها عشرة وللنصف نصف العشرة وهو خمسة فصار المبلغ خمسة
وستين وانما فعلنا بذلك لان خمسة عشر مثل خمسة ثلاث مرات
وفي ضرب خمسة اخذنا نصف ذلك فههنا اخذنا مثله ومثل نصفه
واذا اردت ضرب عشرة في عدد فخذ جميع ذلك فاجعل لكل واحد
عشرة وعلى هذا القياس يعتبر فيما زاد واذا اردت ضرب عشرين
في عدد فخذ خمس ذلك العدد فاجعل لكل واحد منها مائة وخمس الواحد
من المائة واذا اردت ضرب خمسين في عدد فخذ نصف ذلك فما كان
فخذ لكل واحد منه مائة وللنصف نصف المائة وان ضربت خمسة

وعشرين في عدد فخذ ربع ذلك العدد فما كان فخذ لكل واحد
مائة ولربع الواحد ربع المائة **اختصار آخر** اذا اردت ضرب عدد في عدد
فخذ بعد العددين من العدد الذي يليه والعقد من العدد الاخر فاضربه
في ذلك العقد المختار واحفظ المبلغ ثم اضرب احد العددين في الاخر
وزد مبلغ ما بقي على المحفوظ فما بلغ فهو المبلغ **مثاله** اردنا ضرب
اربع عشر في ستة عشر والقينا من احدهما بعد ما بين احدهما وبين
العشرين من الاخر فكان الباقي عشرة فضربناها في العشرين فبلغ
مائتين ثم ضربنا احاد احد المضروبين وهي اربعة في احاد الآخر
وهي ستة صار اربعة وعشرين وضممناها الى المائتين صار مائتين
واربعة وعشرين فهو المبلغ وان شئنا اخذنا ما بين احدهما
وبين العقد الذي دونه وزدناه على الاخر وضربنا المبلغ في العقد
الذي دونه وحفظنا المبلغ ثم ضربنا احد الاحادين في الآخر
فزدناه على المبلغ المحفوظ فما بلغ فهو المبلغ **اختصار آخر** وهو ان
تجمع بين العددين وتاخذ نصف المبلغ وتضربه ويحفظ مبلغه ثم
اضرب نصف التفاوت بين العددين في مثله وانقص مبلغه من المبلغ

فما بقي

فما بقي فهو المطلوب **مثاله** اذا اردنا ضرب ستة عشر في اربعة وعشرين
فجمعناهما واخذنا نصف مجموعهما وهو عشرون وضربناها في مثلها وحفظنا
مبلغها وهو اربعمائة ثم اخذنا تفاوت ما بين العددين فكان ثمانية
فضربنا نصفها وهو اربعة في مثلها بلغ ستة عشر فنقصناها من اربعمائة
المحفوظة فبقي منها ثلثمائة واربعة وثمانون وهو المبلغ المطلوب **مثاله**
اذا اردت ضرب عدد في عدد آخر فانسب احدهما الى عقد من العقود
فاذا عرفت نسبته فخذ مثل تلك النسبة من العدد الاخر واجعل كل
واحد منهما مثل ذلك العقد من العدد الاخر فحصل كل كسر منه مثل ذلك العقد
مثاله اردنا ضرب خمسة عشر في ثمانية فان نسبة خمسة عشر الى عشرين
كان ثلثة ارباعها فخذ ثلثة ارباع ثمانية وهو ستة واجعل واحد
منهما عشرين فيكون مائة وعشرين واذا اردت ان تعرف مجموع ما ضربت
فاعلم هذا الطريق اذا اردت ان تضرب خمسة في عدد فنصف المضروب
وخذ كل واحد من النصف عشرا فيحصل مقصودك **مثاله** اذا ضربت
خمسة في ثلثين فنصف الثلثين فيكون خمسة عشر فخذ كل واحد
منه عشرا فيكون مائة وخمسين فيستقيم اصلنا واما اذا اردت

ان تضرب ستة فى عدد فنصف مضروبك وخذ كل واحد
منه عشرا وضم اليه مثل مضروبك فيحصل مقصودك **مثاله**
اذا ضربت ستة فى اربعة فنصف الاربعة فيكون اثنين فخذ
كل واحد منه عشرا وضم اليه اربعا فيكون اربعة وعشرين
اما اذا ضربت الاحاد فى الاحاد فانظر لو ضممت احدهما الى الاخر
هل يزيد من العشرة ام لا فان زاد من العشرة فخذ ما فوق العشرة
لكل واحد منه عشرا ثم خذ من كل واحد منهما ما نقص من العشرة
فاضرب احدهما فى الاخر فيحصل مقصودك **مثاله** اذا ضربت
ثمانية فى سبعة ضم الثمانية الى السبعة فيصير خمسة فخذ ما فوق
العشرة كل واحد عشرا ثم خذ من الثمانية ما نقص من العشرة وهو
اثنان فاضرب به فيما نقص من العشرة فى السبعة وهو ثلثه
فيصير ستة ثم ضمه الى ما فوق العشرة وهو خمسون فيصير
ستة وخمسين واذا اردت ان تضرب خمسة عشر فى عدد
فضم الى مضروبك مثل نصف مضروبك ثم خذ واحد منه
عشرا فيحصل مقصودك **مثاله** اذا ضربت خمسة عشر فى ستة عشر

وضممت الى ستة عشر ثمانية فيصير اربعة وعشرين فخذ
كل واحد منه عشرا فيصير مائتين واربعين واذا اردت
ضرب ستة عشر فى عدد فضم الى مضروبك مثل نصف مضروبك
وخذ كل واحد منه عشرا ثم ضم الى مجموعه مثل مضروبك فيحصل
مقصودك **مثاله** اذا ضربت ستة عشر فى ستة عشر وضم
الى مضروبك نصفه وهو ثمانية فصار اربعة وعشرين
وخذ كل واحد منه عشرا ثم ضم اليه مثل مضروبك وهو ستة
عشر فيصير مائتين وستة وخمسين والله اعلم **مسئلة** اذا اردت
ان تعرف وقوع الجدات الفاسدات فى مقابله الجدات الصحيحات
فطريقه ان ياخذ المسئول بيمينك **مثاله** لو كان المسئول خمسا
اخذنا المسئول ثم فقلنا الاثنين منها الى اليسار فقد بقى
فى اليمين ثلثة ثم ضعفنا ما فى يسارنا بعدد ما بقى فى يميننا
وفى يسارنا اثنان ضعفناها ثلث مرات ضعفناها مرة
فصار اربعة ثم ضعفنا الاربعة صار ثمانية ثم ضعفناها
صار ستة عشر فالخمسة منها من المبلغ جدات صحيحات والباقى

فاسدات **مسئلة** امراة واحدة تحل في ليلة واحدة لثلثة
رجال صورته امراة كانت حاملة فطلقها زوجها في اول
الليلة ثم وضعت حملها بعده فانقطع دمها في ساعة فتزوجت
لثاني فدخل بها ثم ارتدت وفارقت بالردة ثم اسلمت
فتزوجت لزوج آخر في تلك الليلة والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم ان الحساب له اربع منازل احاد وعشرات ومئون والوف اما الاول فمن الواحد الى التسعة واما
العشرات فمن العشرة الى التسعين واما المائون فمن المائة الى التسعمائة واما الالوف
فمن الالف الى تسعة الالاف ثم يقع بعد التكرار **ثم اعلم** ان ضرب الصحاح على عشرة اوجه
احاد في الاحاد واحاد في العشرات واحاد في المائتين واحاد في الالوف والعشرات
في العشرات والعشرات في المئين والمئين في الالوف والالوف في الالوف **اما الاحاد**
في الاحاد فاذا ضربت الواحد في الواحد يكون واحدا واذا ضربت الواحد في الاثنين يكون
اثنين واذا ضربت الاثنين في الاثنين يكون اربعة واذا ضربت الثلثة في الثلثة
يكون تسعة واذا ضربت الاربع في الاربع يكون ستة عشر واذا ضربت الخمسة

٥٤٠٥

في الخمسة يكون خمسة وعشرين واذا ضربت الستة في الستة يكون ستة وثلثين و
اذا ضربت السبعة في السبعة يكون تسعة واربعين واذا ضربت الثمانية
في الثمانية يكون اربعة وستين واذا ضربت التسعة في التسعة يكون احدا
وثمانين واذا ضربت العشرة في العشرة يكون مائة واذا ضربت الاربعة في الخمسة فخذ في العشرة
اربعة فيكون ستة عشر وبقى منها واحد في الاربعة فضم اليها فيكون عشرين
واذا ضربت خمسة في ستة فخذ خمسة في خمسة فيكون خمسة وعشرين
وبقى منها واحد في الخمسة فضم اليها فيكون ثلاثين واذا ضربت ستة في ثمانية
فخذ ستة في ستة فيكون ستة وثلاثين وبقى منها اثنان في ستة فيكون
اثنى عشر وضم اليها فيكون ثمانية واربعون **واما الاحاد في العشرات** الاصل في
هذا الباب ان تاخذ كل واحد عشرة وكل عشرة مائة فاذا قيل لك كم واحد في
عشرين فقل عشرين واذا قيل لك كم اثنين في عشرين فاخرج الى الاحاد
في الاحاد واضرب الاثنين في الاثنين فيكون اربعة فخذ كل واحد عشرة
فيصير اربعين واذا قيل لك كم سبعة في ثمانين فاخرج الى الاحاد في الاحاد
واضرب سبعة في ثمانية فيكون ستة وخمسين فخذ مكان كل واحد
عشرة فيصير خمسمائة وستين واذا قيل لك كم خمسة في ستة عشر فالاصل

[illegible]

فيه لم تضرب خمسة في عشرة فيكون خمسين ثم تضرب في ستة فيكون ثلثين
فجملته يكون ثمانين واذا قيل لك كم ثمانية في سبعة عشر فسبيلك ان تضرب ثمانية
في سبعة فيكون ستة وخمسين فجملته يكون مائة وستة وثلثين واما الاحاد
في المئات الاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد مائة وكل عشرة الفا فاذا قيل كم واحد
في مائة فقل مائة واذا قيل لك كم اثنين في مائتين فارجع الى الاحاد في الاحاد
واضرب اثنين في اثنين فيكون اربعة فخذ مكان كل واحد مائة واذا قيل لك كم
خمسة في سبعمائة فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في سبعة فيصير خمسة
وثلثين فخذ مكان كل واحد مائة فيصير ثلثة الاف وخمسمائة واذا قيل لك كم ثمانية
في ثمانمائة فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب ثمانية في ثمانية فيصير اربعة وستين
فخذ مكان كل واحد مائة فيصير ستة الاف واربعمائة واما الاحاد في الالوف
الاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد الفا وكل عشرة عشرة الاف فاذا قيل
لك كم واحد في الالف فقل الف واذا قيل لك كم اثنين في الف فقل الفين
واذا قيل كم اثنين في الفين فارجع الى الاحاد في الاحاد وضرب اثنين في
اثنين فيكون اربعة فخذ مكان كل واحد الفا فيصير اربعة الاف وعلى هذا القياس
واما العشرات في العشرات الاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد مائة وكل عشرة

الفا فاذا قيل لك كم عشرين في عشرين فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب اثنين
في اثنين فيصير فخذ مكان كل واحد مائة فيصير اربعمائة وان قيل لك كم خمسين في خمسين
فارجع الى الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في خمسة فيصير خمسة وعشرين وخذ مكان
كل واحد مائة فيكون الفين وخمسمائة فان قيل كم خمسين في خمسين فارجع الى
الاحاد في الاحاد واضرب خمسة في خمسة فيصير خمسة وعشرين وخذ مكان كل
واحد مائة فيكون الفين وخمسمائة فان قيل كم عشرة في احد عشر فالاصل فيه ان تضرب
عشرة في عشرة ثم احدا في عشرة فيصير مائة وعشرة فان قيل كم احد عشر في احد عشر
فالاصل فيه ان تضرب عشرة في عشرة ثم تضرب واحدا في احد عشر وعشرة في واحد
فيصير مائة واحدا وعشرين فان قيل كم اثنى عشر في اثنى عشر فالاصل فيه ان تضرب عشرة في
عشرة ثم تضرب اثنين في عشرة ثم عشرة في اثنين ثم اثنين في اثنين فيصير مائة
واربعة واربعين فان قيل كم اربعة عشر في خمسة عشر فيضرب اولا عشرة في عشرة
واربعة في عشرة وخمسة في عشرة واربعة في خمسة فيصير مائتين وعشرة فان قيل لك كم احد
وعشرون في احد وثلثين فاضرب عشرين في ثلثين واضرب واحدا في عشرين وواحدا
في ثلثين والواحد في الواحد فيصير الجملة ستمائة واحدى وخمسين فان قيل كم خمسة و
عشرين في ستة وستين فاضرب اولا عشرين في ستين ثم اضرب خمسة في ستين

ثم ستة في عشرين ثم خمسة في ستة فيكون الجملة الف وستمائة وخمسون واما
العشرات في الآحاد فالاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد الفا وكل عشرة عشرة آلاف
فان قيل لك كم عشرة في مائتين فقل الفين وان قيل كم عشرين في مائتين فارجع الى
الآحاد واضرب الاثنين في اثنين وخذ مكان كل واحد الفا فان قيل كم ثلثين في اربعمائة
فارجع الى الآحاد في الآحاد واضرب ثلثة في اربعة وخذ مكان كل واحد الفا فيصير اثنى عشر
الفا فان قيل كم اربعة واربعين في اربعمائة وستين فاضرب اربعة في اربعة فيصير ستة عشر
فخذ مكان كل واحد الفا ثم اضرب اربعين في ستين فيكون الفين واربعمائة ثم اربعة في
اربعمائة فيكون الفا وستمائة ثم اضرب اربعة في ستين فيكون مائتين واربعين
فيصير الجملة عشرين الفا ومائتين واربعين واما العشرات في الالوف فالاصل في
هذا الباب ان تأخذ كل واحد عشرة آلاف وكل عشرة مائة الف بيانه اذا اردت
ان تضرب عشرين في الفين فارجع الى الآحاد في الآحاد واضرب اثنين في اثنين
وخذ مكان كل واحد عشرة آلاف فان قيل كم اربعين في ثلثة آلاف فاضرب
اربعة في ثلثة فيصير الجملة مائة الف وعشرين الفا واما المئات في المئات
فان قيل كم مائة في مائة فقل عشرة آلاف وان قيل كم مائة في مائتين فارجع الى الآحاد
في الآحاد واضرب اثنين في اثنين فيصير اربعة فخذ مكان كل واحد عشرة آلاف

فيصير

فيصير اربعين الفا وان قيل كم سبعمائة في سبعمائة فارجع الى الآحاد واضرب سبعة في سبعة فيكون
تسعة واربعين فخذ مكان كل واحد عشرة آلاف فيصير اربعمائة الف وتسعين الف
وقس على هذا الترتيب واما المئات في الالوف فالاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد مائة
الف فان قيل كم ثلثمائة في اربعة آلاف فاضرب ثلثة في اربعة وخذ مكان كل واحد مائة
الف فيصير الجملة الف الف بالضرب ومائتي الف وقس الباقي على هذا الترتيب واما الالوف
في الالوف فالاصل في هذا الباب ان تأخذ كل واحد الف الف بيانه ان قيل كم الفين في
الفين فاضرب اثنين في اثنين فيصير في الجملة اربع مرات الف الف وفيما ذكرنا
كفاية لنوع الفرائض والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال العلامة السبزواري قدس سره في كفايته في الفقه البحث الاول في تحريم
الكسب بوجوه انواع منها الميتة والخمر والخنزير الى ان قال ومنها الغناء وهو مد الصوت المشتمل
على الترجيع المطرب على ما قاله بعضهم وبعضهم اقتصر على الترجيع وبعضهم على الاطراب من غير ذكر الترجيع
ولعل الاطراب والترجيع مجتمعان غالبا وقيل ما يسمى غناء عرفا وان لم يشتمل على القيدين ولا
خلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة والاخبار الدالة عليه متظافرة وصرح المحقق وجماعة ممن

تأخر عنه تحريم الغناء ولو كان في القرآن لكن غير واحد من الأخبار يدل على جوازه بل استحبابه في القرآن
بناء على دلالة الروايات على حسن الصوت والتحزين والترجيع في القرآن والظاهر أن شيئا منها
لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم وفصلناه في بعض رسائلنا
ففي مرسلة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام أن القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن وعن عبد الله
بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله أوحى إلى موسى بن عمران إذا وقفت بين
يدي فقف موقف الذليل الفقير وإذا قرأت التوراة فأسمعنيها بصوت حزين وفي رواية
عبد الله بن سنان اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وفي رواية النوفلي عن أبي الحسن عليه السلام
قال ذكرت الصوت عنده فقال إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن فربما مر به المار
فصعق من حسن صوته وإن الإمام لو أظهر من ذلك شيئا لما احتمله الناس من حسنه الحديث
وفي رواية عبد الله بن سنان عن رسول الله صلى الله عليه وآله إن من أجمل الجمال الشعر الحسن ونغمة
الصوت الحسن وفي رواية عبد الله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله لكل شيء حلية وحلية القرآن
الصوت الحسن وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام ما بعث الله نبيا إلا حسن الصوت وفي رواية
أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليه أحسن الناس صوتا بالقرآن وكان
السقاؤون يمرون فيقفون ببابه يستمعون قراءته وفي رواية أخرى لا تخلو عن قوة
عن أبي بصير قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا قرأت القرآن فرفعت صوتي جاءني الشيطان

فقال

فقال يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك وعن أبي جعفر عليه السلام رجع بالقرآن
صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا وروى معاوية بن عمار في الصحيح قال
قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل لا يرى أنه صنع شيئا في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع
صوته حتى يسمعه أهل الدار وروي أن أبا جعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتا بالقرآن فكان
إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته فيمر به مار الطريق من السقائين وغيرهم فيقفون فيستمعون إلى
قراءته وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا قال هو أن
تتمكث فيه وتحسن به صوتك وعن الحسن بن عبد الله التميمي عن أبيه عن الرضا عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حسنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا وعن
داود بن قبيصة عن الرضا عليه السلام عن آبائه مثله وفي الفقيه سأل رجل علي بن الحسين عليهما السلام
عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد
والفضائل التي ليست بغناء وأما الغناء فمحظور وفي رواية عبد الله بن سنان إياكم و
لحون أهل الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية
والنوح لا يجاوز حناجرهم مقلوبة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم وفي بعض الروايات ذكر
أشراط الساعة ويتغنون بالقرآن وان كتاب الله وفي هذه الأخبار ما عدا الأخير يجب
الجمع مع القول بتحريم الغناء بما لا يخلو عن تكلف بين والشيخ أبو علي الطبرسي رحمه الله قال
في كتاب مجمع البيان في الفن السابع في ذكر ما يستحب للقارئ من تحسين اللفظ وتزيين الصوت بقراءة القرآن

ونقل روايات من طريق العامة حتى نقل رواية عن عبد الرحمن بن السائب قال قدم علينا سعد بن ابي
وقاص فاتيته مسلما عليه فقال مرحبا بابن اخي بلغني انك حسن الصوت بالقران قلت نعم والحمد لله
قال فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ان القران نزل بالحزن فاذا قراتموه فابكوا
فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا وتاول بعضهم بمعنى استغنوا
واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه انتهى وهذا يدل على ان تحسين الصوت بالقران
والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا بين القدماء وكلام السيد المرتضى في الغرر والدرر
لا يخلو عن اشعار بذلك وفي الكافي باب ترتيل القران بالصوت الحسن واورد ذكر الاخبار المذكورة
وان تتم طريقة القدماء آه وقع فيمكن الجمع بين هذه الاخبار والاخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء
بوجهين احدهما تخصيص تلك الاخبار بما عدا القران وحمل ما يدل على ذم التغني بالقران على قراءة
تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم وثانيهما ان يقال المذكور في تلك الاخبار الغناء
والمفرد المعرف باللام لا يدل على العموم لغة وعمومه انما يستنبط من حيث انه لا قرينة على الخاص وارادة
بعض الافراد من غير تعيين ينافي غرض الافادة وسياق البيان والحكمة فلا بد من حمله على الاستغراق
والعموم وههنا ليس كذلك لان الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري المغنيات
وغيرهن في مجالس الفجور والخمور وغيرها فحمل المفرد على تلك الافراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد وفي
عدة من تلك الاخبار اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القران والدعوات والاذكار
المقروة بالاصوات الطيبة المذكورة للآخرة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل على ان التعارض

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله تعالى

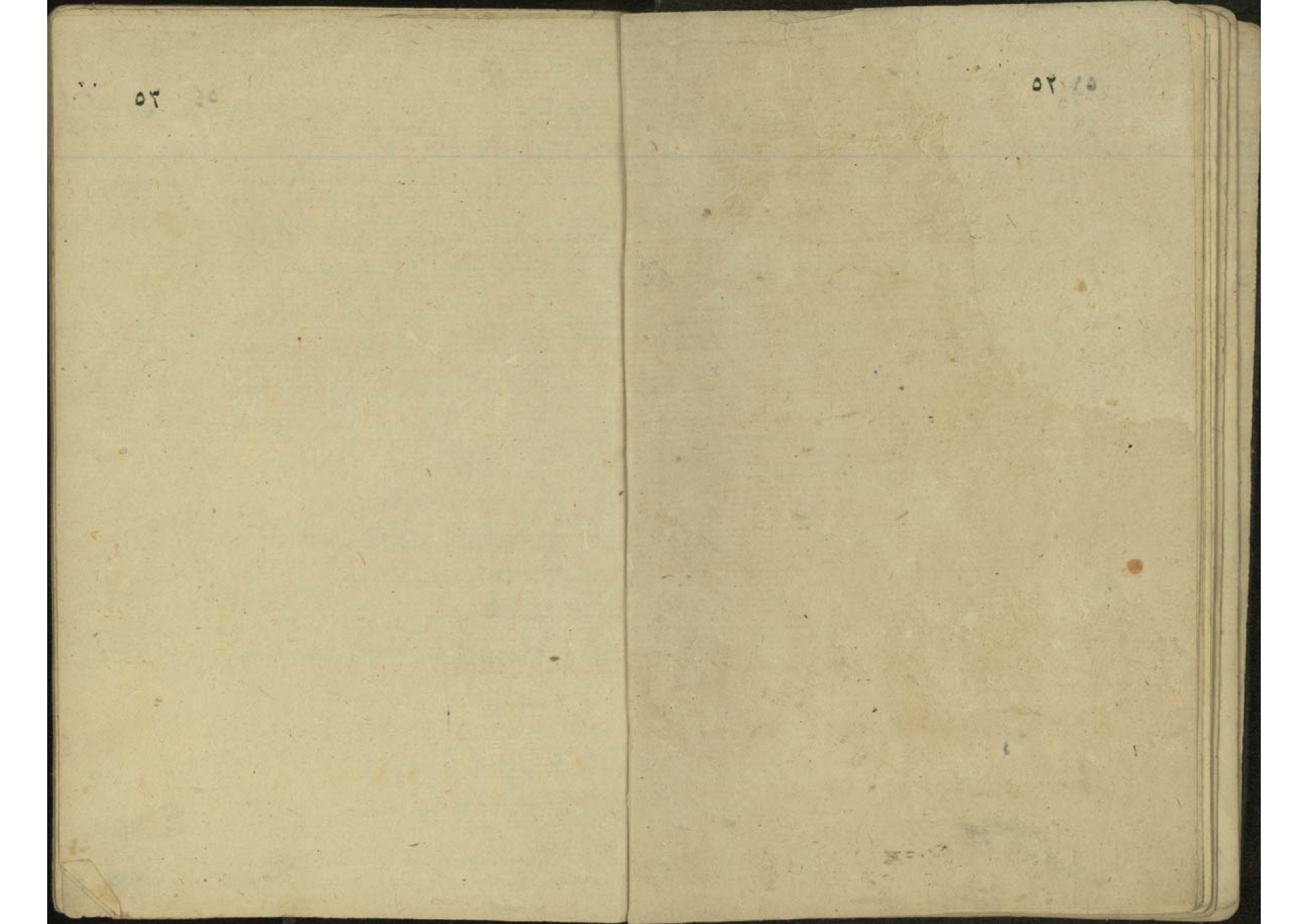
اعلم ادام الله سبحانه تأييدك ان الكر على المشهور بين اصحابنا الف ومائتا رطل بالعراقي
والرطل العراقي ثمانية وستون مثقالا صيرفيا فيساوي مقداره [illegible] ستين منا [illegible]
بالمن الشاهي المعروف في بلادنا اصبهان وستة وخمسين مثقالا ونصف مثقال تقريبا او
ما كان كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصفا بلغ تكسيره اثنين واربعين شبرا وسبعة
اثمان شبر وذهب القميون الى انه الف ومائتا رطل بالرطل المدني او ما كان كل من طوله فيساوي
مقداره اثنين وخمسين منا ونصف من بالمن المذكور [illegible] مثقالا تقريبا او ما كان الى المذكور
وثلثة اسباع ... اثنين وتسعين منا ونصف ... بالمن
كل من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونقل عن القطب الراوندي تحديده بما بلغت ابعاده الثلثة
عشرة اشبار ونصفا بلا اعتبار التكسير وعن ابن الجنيد بما بلغ تكسيره مائة شبر وفي رواية عن
الصادق عليه السلم انه سئل عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته
ورواه الشيخ قدس سره في الصحيح عن اسمعيل بن جابر وفي رواية ان الكر ذراعان وشبر في
ذراعين وشبر

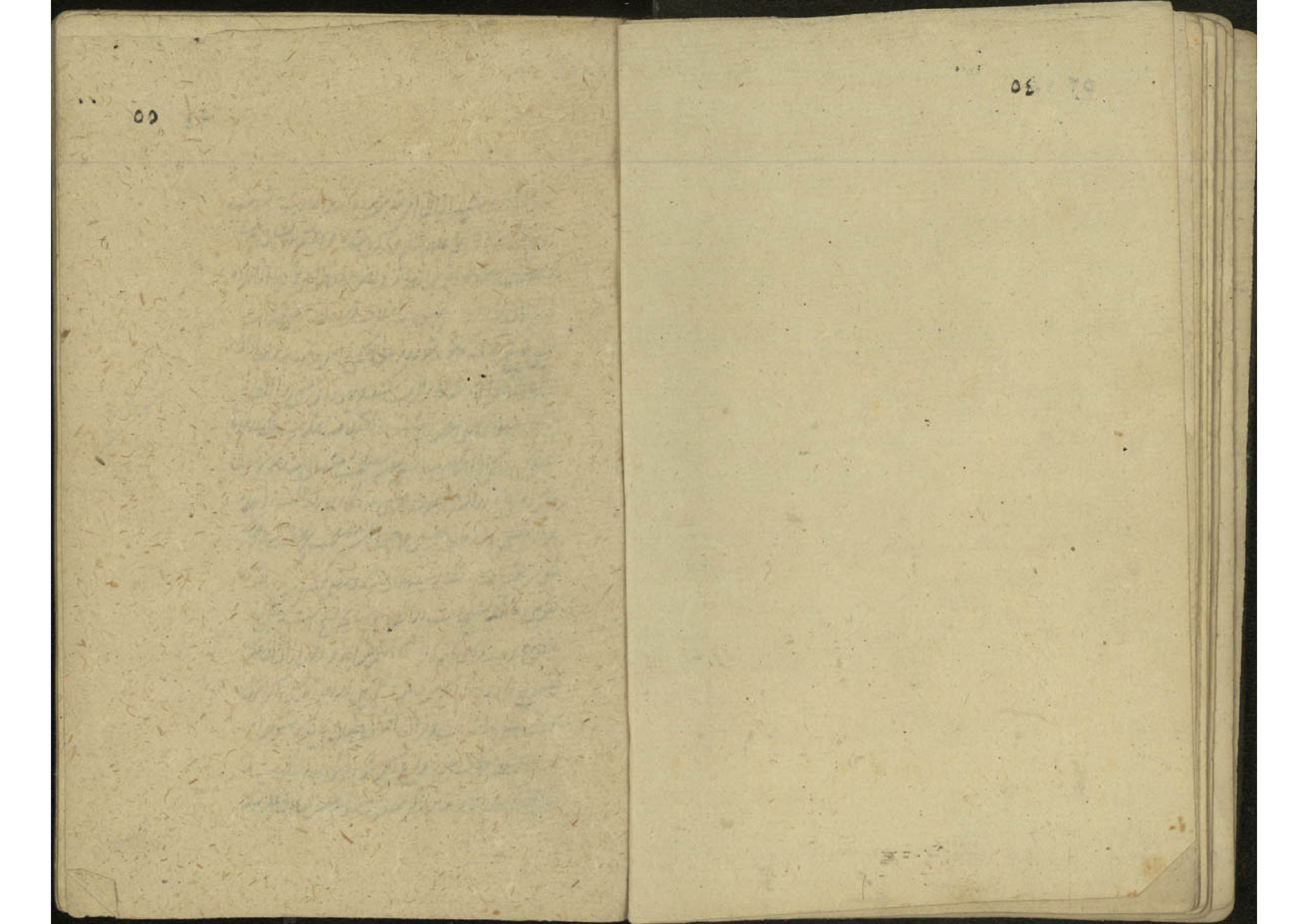
وحدا و ستين مثقالا صيرفيا تقريبا صح

اثنين ومائة من وثلثة اثمان من بالمن المذكور صح

الخبر على نوعين متواتر وآحاد والاول ما اخبر به جماعة يفيد العلم بنفسه ويتوقف حصول العلم به على ان يبلغوا
حدا في الكثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب في العادة وان يبلغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا مبلغ
عدد التواتر وان يخبروا عما علموه لا عما ظنوه وان يكون العلم محسوسا وليس للمخبرين عدد محصور وقيل بعدد اهل بدر
وقيل بسبعين وقيل باربعين وقيل يترتب حصول العلم به على ان يكون عددهم غير محصور وان لا يجمعهم مذهب واحد
ولا نسب واحد وان لا يكونوا مجبورين على الاخبار وان يكونوا عادلين ولم يعتبر اكثر المحققين من اصحابنا تلك الشروط
الاربعة ولكن المتواتر بالمعنى يفيد العلم كشجاعة علي عليه السلم وكرم حاتم وامثالهما وقال ~~بعض المحققين~~ هو العلم بالقدر
المشترك بين اخبار وردت في الوقايع مختلفة مشتملة على ما اشترك فيها الوقايع كالاخبار التي وردت في وقايع
علي بن ابي طالب صلوات الله عليه من قتله ومبارزته في غزوة بدر واحد وغيرهما فانه يدل على شجاعته التزاما وهو المتواتر
منه وان كانت منفردات اخباره احادا ولا يبلغ شيء من جزئياته درجة القطع

[illegible] آحاد و الالزام [illegible] جماعة يفيد العلم [illegible] عن ان يبلغ
حد [illegible] الكذب [illegible] في العدد وان [illegible] الحزن [illegible] بسط [illegible]
[illegible] وان يكون [illegible]
[illegible] ويجب [illegible] العلم [illegible] جميع [illegible]
[illegible] المنقطع [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] المشترك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]





ساخته‌اند و شیعه از این امر تبری نموده‌اند و احادیث برخلاف
این متواتر از ائمه علیهم السلم وارد شده و اعتقاد ایشان آنست
که محالست که حق تعالی امری را نداند و اظهار او ظاهر شود یا از اراده
پشیمان شود اما در تحقیق بدا اختلاف کرده‌اند بعضی گفته‌اند بدا
بمعنی نسخ است که حق تعالی در زمانی حکمی را مقرر فرماید و بعد از آن
در زمان دیگر آن حکم را برطرف کند و یهود این معنی را انکار
کرده‌اند و این معنی نقض پشیمانی و اختلاف علم نیست بلکه در هر زمانی
مصلحتی در حکمی از احکام پیدا شود چون مصلحت متبدل شد حکم نیز متبدل
میشود مثل آنکه در امت حضرت موسی علیه السلام شکار در روز شنبه حرام بود
برای مصلحتی در زمان عیسی علیه السلام آن مصلحت برطرف شد حکم
حکم نیز تغییر یافت و شکار شنبه حلال شد و بعضی گفته‌اند که بدا در امور
تکوینی مانند نسخ است در احکام چنانچه نسخ آنست که حکمی از
شارع رسد و گمان کنیم که آن حکم مستمر خواهد بود و بعد از آن آن حکم
منسوخ گردد و حکم دیگر مقرر شود همچنین در امور تکوینی اگر امری
بحسب علل و اسباب و قرائن احوالی چنان نماید که مستمر خواهد
بود بعد از آن برطرف شود و نوع دیگر شود آنرا بدا میگویند
مثل آنکه اسمعیل فرزند بزرگ حضرت امام جعفر صادق علیه السلم

بود و مردم را بظاهر حال گمان آن بود که بعد از حضرت وامام خواهد بود
بعد از آن که او برحمت الهی واصل شد مردم دانستند که امامت او
که گمان کرده بودند بر طرف شد و امامت برای حضرت امام موسی علیه السلام
ثابت شد و میگویند که این را نیز گفته اند که ذکر آنها چندان فایده
ندارد و آنچه از احادیث اهل بیت علیهم السلام بر این شکسته ظاهر شده
نیست که چیزی دیگر بوده و بعضی از اهل سنت قایل بودند باینکه حق تعالی
هر چیز که در روز اول مقدر فرموده تغییر نمی یابد و خدا امر را کرده
در روز اول کرده و میگویند ید الله مغلولة یعنی دست بسته است
دیگر کاری نمیتواند کرد و بعضی از حکما گفته اند میگویند که حق تعالی
جمیع مخلوقات را یکدفعه خلق کرده و ما که در زمان داخلیم
پیش ما ماضی و مستقبل و حال میباشد اما پیش خدا که از زمان
خارج است یکسان باشد و تشبیه میکنند برشته که الوان مختلف
داشته باشد و موری که بر آن راه رود گاهی در ریسمان سیاه است
و گاه در ریسمان سفید است و کسی که خارج از ریسمان است همه نزد
او حاضر است و باین سبب قایل شده اند که در هیچ امر تغییر
ممکن نیست و عالم را با زمان و زمانیات قدیم میدانند و بعضی
از ایشان قایلند که حق تعالی عقل اول را آفرید و عقل اول عقل دوم

را

و عقل اول را و هم چنین تا عقل دهم و عقل دهم مدبر عالم است لهذا ائمه علیهم السلام
رد اقوال ایشان کرده اند چنانچه حق تعالی فرموده است کل یوم هو فی شان
تا بدانند که خدا مدبر عالم است و هر ساعت انواع تصرفات در مخلوق می
نماید و بدعا و تصدق و خیرات و مبرات و صله ارحام عمر و روزی و سایر
تقدیرات تغییر می یابد و لهذا وارد شده است که ما عظم الله بمثل البداء
یعنی تعظیم خدا نشده است بچیزی مانند قایل شدن ببداء زیرا که
خدا را صاحب اختیار در ملک خود میدانند و مدبر و متصرف در خلق
خود میدانند و در امور خود بجناب او متوسل میشوند و از بعضی از آیات
و اخبار ظاهر میشود که خدا را دو لوح هست یکی لوح محفوظ که مطابق
علم خداست و در آن تغییری نمیشود و دیگری لوح محو و اثبات که
در آن محو بعضی امور و اثبات امری بعوض آن میشود چنانچه فرموده
که یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب یعنی محو میکند خدا آنچه را
میخواهد و نزد اوست ام الکتاب یعنی نامه که اصل و مادر همه نامهاست و کتابهاست
که لوح محفوظ باشد یا لوح محو و اثبات و فرموده است که هو الذی
قضی اجلا و اجل مسمی عنده او ست خداوندی که مقدر کرده است

اجلی و اجل نام برده نزد او هست یکی اجل واقعی حتمی است که در لوح محفوظ ثبت و
دیگری اجل معلق است که در کتاب محو و اثبات است مثل انکه در لوح محو
و اثبات نوشته شده است که عمر زید سی سالست یعنی اگر حال او منوط بایر
و کارهای بسیار نیک و کارهای بسیار بد بکند مصلحت دران است که عمر او
شصت سال باشد پس اگر تصدقات کرد یا صله رحم کرد خدا امر مینماید که ملائکه
سی سال را محو کنند و چهل سال بجای ان بنویسند با انکه قطع رحم کرد یا قسم نا حق
خورد خدا میفرماید که سی سال را محو کنند و بیست سال بنویسند مانند انکه
ملائکه طبیبی ملاحظه مزاج شخصی کرده و حکم کرد که موافق این مزاج می باید
چهل سال عمر کند بعد ازان ان شخص بعضی از مقویات مانند فادزهر و عرق
چینی خورد و طبیب بعد ازان اگر بگوید که پنجاه سال عمر خواهد کرد یا اگر فصدهای
بیجا و تصرفات ناموافق کرد مزاج را ضعیف کرد و حکیم بعد ازان حکم کرد که
عمر این زیاده از سی سال نخواهد شد کسی حکیم را به دروغ و خطا نسبت نمیدهد
زیرا که حکم اول موافق ظاهر حال او بود اما در لوح محفوظ اگر خدا داند که او
تصدق یا صله رحم خواهد کرد عمر او چهل سال نوشته شده خواهد بود و اگر داند که قطع
رحم خواهد کرد یا قسم دروغ خواهد خورد عمر او سی سال نوشته شده خواهد بود

و اما

را اما فایده این دو لوح تعدد عقل قاصر ما چند چیز است اول ملائکه مطلع
شوند بر لطف خدا نسبت بعباد و تاثیر اعمال خیر و شر در اعمار و آجال
و ارزاق و غیر ذلک و موجب مزید معرفت ایشان گردد و دوم
انکه مردم باخبار انبیا و رسل و اوصیا علیهم السلام بدانند که اعمال
انها در ازدیاد اینهم امور اینقدر مدخلیت هست پس باعث و
تحریص بر ترغیب ایشان در خیرات و صرف همت ایشان
از شرور و سیئات و اینها مرویست که ما عبد الله بمثل البداء
یعنی عبادت خدا را ضرر باعث نمیشود بمثل بدا سیم
انکه گاهی انبیا و اوصیا خبر میدهند از کتاب محو و اثبات
برای مصلحتی چند اول ترغیب عباد بخیرات مثل انکه حضرت
عیسی علیه السلام خبر داد که دران شب ان داماد خواهد مرد و نمرد
و بعد ازان در زیر فراش او ماری ظاهر شد که سنگی در دهان داشت
برای تصدقی که کرده بود و حضرت رسول صلعم خبر از مردن یهودی
داد و مثل این بسبب تصدق ظاهر شد دوم امتحان بندگان و
شدید کردن تکلیف ایشان تا ثواب ایشان عظیم زیاده باشد مثل
انکه پیغمبری یا امامی خبری از کتاب محو و اثبات دهد و بعد ازان

تغییر یابد و نباید که باشد تا آنکه ضعیف الایمان و قوی الایمان ممتاز
شوند و احادیثی که واقع شده است که خبری که با نبیا و اوصیا
رسیده در آن بدا نمی‌شود شاید معنی آن باشد که آنچه بعنوان حتم
بایشان رسیده و ایشان بحتم خبر دهند در آن بدا نمی‌باشد و خبر ایشان
دو بابت بعضی بی تقیید بحتم میفرمایند و بعضی را [illegible]
فرموده اند که ظهور قایم علیه السلام از امور محتوم است و سفیانی
از امور محتوم است و صیحه آسمان از امور محتوم است
حضرت امیر المؤمنین عم فرمود که اگر نه آیه یمحو الله ما یشاء
و یثبت می‌بود هر آینه خبر میدادم تا آنچه واقع شود تا روز قیامت
و هر گاه ایشان خود فرموده باشند که در بعضی از خبرهای
ما احتمال بدا هست و از احادیث ایشان ظاهر شود که
اخبار ایشان محتوم و غیر محتوم میباشد اگر چیزی فرموده باشند
و بعمل نیاید یا تاخیری در آن شود متضمن کذب نخواهد بود
بلکه خبر ایشان مشروط خواهد بود بشرطی یا مراد آن نخواهد بود
که در کتاب محو و اثبات چنین نوشته شده است و از تفصیل
منقولست که بحضرت امام محمد باقر عرض کردم که خروج قایم ع

را وقتی هست حضرت سه مرتبه فرمود که دروغ گفتند آنها که وقت قرار
میدهند بدرستیکه موسی ع چون بنزد خدا رفت سی روز
وعده کرد پس چون ده روز اضافه شد قوم او گفتند موسی وعده ما را
خلف کرد و کردند آنچه کردند پس اگر حدیثی بشما بگوییم و چنان شود که گفتیم
بگویید راست گفت خدا و اگر خلاف آن شود بگویید راست
گفت خدا تا دو برابر ثواب داده شوید [illegible] از مصالح آنکه شیعیان
و عدهای بسیار اهل بیت است چنانچه در قصه نوح ع خبر [illegible]
از زمانی و صد مرتبه در آن تاخیر شد چنانچه ائمه علیهم السلام شیعیان را از فرج امیدوار
میساختند و از احتمال در [illegible] ایشان از جور مخالفان [illegible]
و عدهای دولت حق را امید میدادند و اگر در آن روزها ایشان را خبر میدادند
که قیام قایم ع و انتقام از مخالفان بعد از هزار سال دیگر یا زیاده
خواهد بود ایشان مایوس میشدند بلکه اکثر ایشان از دین بر میگشتند
لهذا در زمان حضرت صادق ع شیعیان صباحا و مساء انتظار فرج
میبردند و [illegible] میساختند و امیدوار بودند و بر دین ثابت میماندند چنانچه
علی بن یقطین روایت کرده است که حضرت امام موسی ع [illegible]
سالست که شیعه را با آرزو تربیت میکنند و یقطین پدر علی [illegible]

بنی عباس بود و علی پسرش از شیعیان اهل بیت علیهم السلام بود و یقطین
به پسرش گفت که چرا از برای بنی عباس که خبر دادند واقع شد و فرج
شما را که خبر میدهند واقع نمیشود علی بن یقطین گفت که آنچه با و شما
گفتند هر دو از یکجا بود و هر دو را ائمه علیهم السلام خبر دادند و لیکن وعده
شما رسیده بود لهذا شما را که خبر دادند زود واقع شد و وعده فرج
ما هنوز نرسیده است ما را با آرزوها و امید نگاه میدارند و در اول امر اظهار
اگر ما میکردند که فرج شما را نخواهد بود مگر تا دویست سال یا سیصد سال
هر آینه دلها سنگین میشد و اکثر مردم از اسلام برمیگشتند ولیکن گفتند
بسیار نزدیک است و زود ظاهر خواهد شد برای تالیف دلهای مردم و برای نزدیک
گردانیدن فرج و در توحید و عیون الاخبار روایت کرده است
که حضرت امام رضا علیه السلام گفت که یا سلیمان مروزی چه انکار میکنی از بدا
و حال آنکه حق تعالی میفرماید اولم یر الانسان انا خلقناه من قبل ولم یک
شیئا یعنی نمیبیند آدمی که ما خلق کردیم او را از پیش و نبود هیچ چیز
و میفرماید هو الذی یبدؤا الخلق ثم یعیده یعنی اوست که ابتدا کرد
خلق را پس اعاده میفرماید او و فرمود که بدیع السموات والارض
نوپدید آورنده آسمانها و زمینها و فرمود که یزید فی الخلق ما یشاء

زیاده میکند در خلق آنچه میخواهد و فرمود که بدأ خلق الانسان من طین
یعنی ابتدا کرد خلق آدمی را از گل و فرمود و آخرون مرجون لامر الله
اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و دیگران هستند که تاخیر شده است کار ایشان برای
امر خدا که یا عذاب کند ایشان را یا توبه قبول کند توبه ایشان را و بخشد ایشان
را و فرمود که و ما یعمر من معمر و لا ینقص من عمره الا فی کتاب یعنی عمر داده
نمیشود و کم نمیشود از عمر او مگر در کتاب نوشته است سلیمان گفت آیا در بدا
چیزی از پدران خود روایت کرده حضرت گفت بلی پدرم
خبر داد از حضرت صادق علیه السلام که خدا را دو علم است یک علم مخزون پنهان
که نمیداند آنرا بغیر از خودش و از آن علم ناشی میشود بدا و علمی است که
تعلیم کرده است ملائکه و رسولان پس دانایان از اهل بیت پیغمبر تو آنرا
میدانند سلیمان گفت میخواهم از کتاب خدا خبری برای من آوری که
دلالت کند بر بدا گفت خدا به پیغمبرش گفت فتول عنهم فما انت بملوم
یعنی اعراض کن از ایشان و روی بگردان از میان ایشان پس نیستی تو ملامت
ملامت نیستی و اراده داشت در قوم او که ایشان را هلاک کند
پس تغییر داد و فرمود و ذکر فان الذکری تنفع المومنین سلیمان گفت
زیاده بفرما فدای تو شوم حضرت فرمود که خبر داد مرا پدرم از پدرانش
که رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت که خدا وحی کرد بسوی پیغمبری از پیغمبران

که خبر ده فلان پادشاه را که در فلان وقت او را قبض روح خواهم کرد آن پیغمبر
آمد و او را خبر داد آن پادشاه بر روی تخت بدعا مشغول شد چندان
تضرع کرد که از تخت بزیر افتاد و گفت پروردگارا مرا انقدر مهلت بده که
کودکم بزرگ شود و امور خود را باو گذارم پس خدا وحی کرد بسوی
آن پیغمبر که برو بنزد آن پادشاه و او را اعلام کن که اجل او را
تاخیر انداختم و بر عمرش پانزده سال افزودم پیغمبر گفت پروردگارا تو
میدانی که من هرگز دروغ نگفتم خدا فرمود که تو بنده و انچه ترا امر میکنم
اطاعت کن برو و پیغام مرا باو برسان و خدا سوال کرده نمیشود از انچه
کند پس حضرت امام رضا ع با سلیمان گفت گمان دارم در باب
انکار بدا شبیه بیهودیان شده گفت پناه بخدا میبرم از اینکه شبیه
بایشان باشم مگر ایشان چه میگویند فرمود که ایشان میگویند
دست خدا بسته است و معطل است از آنکه از آن عالم فارغ
شده است و دیگر چیزی احداث نمیکند پس خدا در رد ایشان گفت غلت
ایدیهم ولعنوا بما قالوا دست ایشان بسته است و ملعون شدند بسبب
انچه گفتند و شنیدم که مردی از پدرم موسی بن جعفر ع سوال کرد از
بدا فرمود مردم چرا انکار میکنند بدا را و اینکه خدا امری را
موقوف دارد تا حکم دیگر در حق ایشان بکند سلیمان گفت مرا خبر بده

که سوره انا انزلناه فی لیلة القدر در چه چیز نازل شده فرمود که ای سلیمان
خدا مقدر میفرماید در شب قدر انچه میباشد از سال تا سال دیگر
از زندگی یا مردن یا خیر یا شر یا روزی پس انچه خدا در ان شب مقدر
نماید محتوم است سلیمان گفت الحال فهمیدم فدای تو شوم پس زیاده
بفرما فرمود که ای سلیمان از امور امری چند هست نزد حق تعالی که انچه را
میخواهد پیش می اندازد و انچه را میخواهد پس می اندازد ای سلیمان
بدرستیکه امیر المومنین ع میگفت علم دو علم است علمی که خدا تعلیم فرموده است
بملائکه و رسل پس آن البته میشود و خدا دروغ نمیکند خود و ملائکه و پیغمبران
خود را ظاهر میکند و علمی هست که نزد او مخزون است و احدی از خلق خود را
بر ان مطلع نکرده است از انچه میخواهد پیش می اندازد و انچه را میخواهد پس می اندازد
و انچه را میخواهد محو میکند و انچه را میخواهد اثبات میکند پس سلیمان
بامامون گفت که بعد از امروز انکار بدا و تکذیب ان نخواهم کرد
پس حضرت در اول این صحبت انکار و ابطال قول یهود و بعضی از حکما
نموده میگویند که همه چیز در روز اول شده یکدفعه شده و تدریج و
تقدیم و تاخیر در ایجاد اشیاء نمیباشد و از این قول منشاء انکار بدا
شده و اما انکه حضرت فرموده علمی که بملائکه و انبیاء و رسل رسید در ان

بر انبیاست والبته معلوم شود شاید مراد آنست که آنچه با ایشان خبر داده شده
بعنوان حتم و ایشان بحتم خبر دهند در آن تغییر نمی باشد و تعبیر از علم
محتوم ناشی میشود که در غیب مکنون نیست یعنی آنچه را بغیر حتم باینها
خبر دهند واقع شود از ایشان مستور است تا در وقتی که مصلحت باشد
با ایشان وحی نماید و تفصیل کلام در این مسئله سند محتمل به آنها هست
و ایراد اخبار بسیار است که این رساله که بر وجه استعجال مرقوم شد گنجایش
ایراد آنها ندارد و در کتاب بحار الانوار و شرح صحیفه کامله فی الجمله بسطی داده
شده والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم والحمد لله اولا و آخرا
وصلی الله علی سید المرسلین و محقق حقائق الاولین والآخرین محمد وآله
اهل بیته الطاهرین المعصومین المقدسین [illegible] خصر الیم
در حالی عاشر شهر صفر المظفر ۱۱۱۱ الحاج علی داکاله دالیه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نقيض له والصلوة على رسوله الذي لا نظير له اعلم ان النقيض
قد يكون في المفردات بان يعتبر مفهوم في نفسه بدون اعتبار صدقه
على شيء ويضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى
رفع المفهوم في نفسه وليس في شيء منهما اعتبار صدق ولا صدق
والصدق على شيء اصلا فاذا حمل على شيء واحد كان اثبات كل
المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا ونفيا فيان صدقا اذ لا يجوز
صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة لا كذبا
لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع فان اعتبر هذان المفهومان
في انفسهما وهما متناقضان كان معناه انهما متباعدان لا يتصور
ما هو ابعد منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقهما على شيء
لا انهما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها لجواز ان لا ترتفع
عنها عند عدمها كما مر واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة
كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز
ارتفاعهما كما عرفت مثلا الانسان اذا اعتبر صدقه كان نقيضه
بهذا الاعتبار رفع صدقه وكان سوادهما قضيتين متناقضتين احديهما

موجبة محصلة والاخرى سالبة بسيطة واذا حمل رفع صدقه على
ما اعتبر صدقه وعليه حصل موجبة سالبة المحمول [illegible] السالبة
البسيطة على زعم المتاخرين فهي ليست نقيضا للموجبة المحصلة لكنها
مساوية لنقيضها على زعمهم هذا كله اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي و
هو بالفارسية نيست وقد يوخذ بالمعنى المصدري ومعناه بالفارسي
نيستي كما في الوجود متناقضان فالوجود نقيضه بمعنى الرفع المصدري
وهو العدم ونقيض لا بمعنى المصدري وهو ليس بوجود بمعنى نيست
وجود فيجوز ان يكون لمفهوم واحد نقيضان متصاعدان بالاعتبار
فقولهم ان النقيض لمفهوم واحد انما يكون واحد ليس على اطلاقه
ولا شك ان الوجود والعدم ليس شيء منهما محمولا مواطاة على زيد مثلا
فيرتفعان عنه لكن احدهما محمول عليه اشتقاقا اليه فلا يجوز ارتفاعهما
عنه بهذا الاعتبار والوجود وليس بوجود بمعنى نيست وجود لا يجوز ارتفاعهما
عنه بالاعتبار الاول [illegible] بعض المفهومات المتصورة و
استثنى منه ان النقيض في بعض منها باعتبار الحمل مواطاة وفي
بعض آخر باعتبار الحمل اشتقاقا وغفل كثير من الافاضل ثم ان
القضية لما كانت موجبة فنقيضها قضية هي سلبها والتناقض

بين النقيضين انما هو باعتبار انهما لا يصدقان معا ولا يكذبان
فهو باعتبار الصدق والكذب لا باعتبار الحمل مواطاة او اشتقاقا
وظهر منه ان نقيض المفهوم التصوري مفهوم تصوري ونقيض المفهوم
التصديقي مفهوم تصديقي وان نقيض الموجبة الكلية هو سلبها
ونقيض الموجبة الجزئية ايضا هو سلبها وان نقيض الموجبة الكلية
هي السالبة الجزئية وان نقيض الموجبة الجزئية هي السالبة الكلية مبني
على المسامحة واقامة المساوي لنقيض الحقيقي مقامه لان له مفهوما
محصلا دونه وقد صرحوا بمثل ذلك في بحث التناقض بين المفهومات
التصورية اذا كان باعتبار الحمل انما يستحيل اجتماعهما بان يكون كل
منهما محمولا على شيء بالمواطأة واما كون احدهما محمولا كذلك على نقيض الاخر و
كمفهوم المعلوم المحمول على نقيضه وهو مفهوم المجهول فلا يستحيل
وكذا الحمل مفهوم الكلي على مفهوم الجزئي الى غير ذلك وكذا لا يستحيل ان
يحمل احدهما مواطاة على شيء والاخر محمولا عليه اشتقاقا فانما يستحيل
اجتماعهما وارتفاعهما باعتبار هذا الحمل لا غير فلا يستحيل ان يحمل كل
احدهما على نفسه كالوجود وعلى ما صدق عليه كالوجود كالعدم المحمول
كذلك على نفس الوجود وعلى افراده وكذا لا يستحيل ارتفاعهما عن

شيئين لا يكون شيء منهما محمولا عليه بالمواطأة كالوجود والعدم للكلي
مواطاة على زيد مثلا فلا التناقض في القضايا فباعتبار الصدق و
الكذب كما عرفت فلا يستحيل ارتفاعهما باعتبار الحمل مطلقا لا
مواطاة ولا اشتقاقا وكذا لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا
باعتبار الوجود اي يجوز ان لا يكون شيء من النقيضين
موجودا في الخارج كالامكان واللاامكان والوجوب واللاوجوب
والامتناع واللاامتناع بل نقول ذلك ضروري في القضايا لان
السلب المحصور كالاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين
مطلقا باعتبار العقل والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى النقيضين معا وكيف يستحيل مع ان تعقل احد النقيضين
وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولهذا
اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل
ارتفاعهما بذلك الاعتبار اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيضين
لكونه غافل الذهن عنهما هذا تحقيق الكلام في النقيض على وجه
ينحل به كثير من الشبه الموردة في مواضع عديدة كما لا يخفى على من له
سمع وتدبر في العلوم الحكمية تمت الرسالة من محمد الحسيني قال المعلم الثاني

ابو نصر محمد ابن محمد روزلع الفارابي رسالة زينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس
وللشيخ اليونانيين رسايل قد شرحها النصارى شروحا وتركوا بعضها واوردوا
فيها بحسب ما كان وجب ومنع عما ليس بشيء فيه فاولى بها
رسالة زينون الكبير قال في المعاد والاول في الدلالة على وجود المبدأ
كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن ثم كان فعل الكون ممكن الوجود
اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ولو كان واجب الوجود لكان
لم يزل ولا يزال موجودا وممكن الوجود محتاج في الوجود الى علة
يخرجه من العدم الى الوجود فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن
الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره وذلك الغير ان كان
ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما تكلمنا فيه فلا بد وان يكون
وجود ما هو ممكن الوجود مستندا الى واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون
الشيء علة لنفسه لان العلة متقدم على المعلول بالذات وذلك لانا
اذا قلنا ان ا علة لب انما نعني به ان وجود ب عن وجود ا بالفعل
وقضية هذا القول ان يكون وجود العلة متقدما على وجود المعلول ولا يكون
للشيء وجودان احدهما متقدم وعلة والآخر متأخر ومعلول حتى يكون
الشيء علة لنفسه وبهذا الطريق يعلم انه لا يجوز ان يكون من هذه الاشياء سببا

لوجوده

لوجوده العارض للماهية لان وجود العلة سابق وجود المعلول وليس للشيء
وجودان احدهما متقدم والآخر متأخر ولا يجوز ان يكون شيئان كل
منهما علة للآخر مثلا ا وب فيكون ا علة لوجود
ب وب علة لوجود ا فان وجود ب اذا كان من ا وجب
ان يكون وجود ب متقدما على وجود ب فلا يكون فلا يكون معلولا
له وذلك لعقل ان يكون ا من حيث هو علة ب متقدما في وجوده
على ب ومن حيث هو ب متأخرا وجوده عن وجود ب فيكون
في اعتبار واحد موجودا متقدما ومتأخرا ويكون ب علة نفسه لان العلة
علة فاذا كان ب علة ا ويكون ا علة ب كان ب علة نفسه لان
علة العلة علة فاذا كان ب علة ا ويكون ا علة ب كان ا علة نفسه وبوجود
ذلك يلزم وجوده متقدما على وجوده وذلك باطل وليس كذلك
حال المتضايفين فان لهما ثالثا اوقع علاقة التضايف بينهما ولا
يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصية
الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار فكل ما يكون له خاصية
الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية فيكون استناد
الممكنات الى وجود واجب برية عن العلل المادية والصورية

والنفسية والفاعلية ولحت لم يكن واحدا اذ كل اثنين فالواحد متقدم
على الثاني والكثرة متأخرة وهذا التقدم طبيعي وهو تقدم الواحد على
الاثنين ولو كانا معا فاما ان يشتركا في جميع الاشياء او اختلفا
فان اشتركا لم يكن بينهما اثنينية ولئن اختلفا فلابد ولم يكن احدهما
سببا وكان مسببا لان احدهما واجب الوجود فان كان
الاخر ايضا واجب الوجود لم يخصص احدهما ولم يعني وجوب
الوجود بل تخصيص بشئ آخر ولا محالة من لم يخصص وجوده الا
في مفهوم ماهيته لوجوب الوجود ولا يجوز ان يكون جسما وسطحيا وخطا
ونقطة لان الجسم المركب من المادة والصورة فالمادة والصورة
علتان للجسم وقيام الثلثة بالجسم وقوام الجسم بالمادة والصورة
وكل ذلك ينافي وجوب الوجود بذاته فهو واحد من جميع الوجوه
وهو عقل ذاته بل عقل ذاته هو بذاته لا بشئ آخر سوى ذاته
يكون ذلك الشئ سببا في تعقله ذاته بل عقل ذاته بذاته فكان من
حيث انه عقل وعاقل ومعقول فانه لا يقتضي التكثر فان مفهوم
قولنا عقل ذاته بذاته وهو حق لان احدهما وصف بانه من حيث
العقل انه فهو نفس العقل والعالم بجميع الاشياء فاول انه يكون

حيا والحي والحيوة كالعقل والعاقل في حق شئ واحد وهو عالم لا بعلم
علم لانه يعلم الاشياء باسبابها العقلية والترتيب الوجودي لا بالاحساس
والعلم العقلي لا يتغير والمستفاد من الحس متغير وهو الحكيم المطلق
لان حكمته من ذاته وهو مريد لانه ليس فيه ضد به لا الاشياء ولم الصادر
منه ما لا يلائمه ولولاه لما تعين من الموجودات ولا تعقل
لم يعقل تعقله بعين تعقل العقل الاول [illegible] فان ذلك بعض الحكم
ما قصدا استعمل تعقله وذلك لا يجوز على البارئ تعالى والعقل الاول
عقل لنفسه صدر عنه عقل له امكان الوجود من ذاته ووجوب
وجود من غيره ولا اثنينية الا بهذا الطريق وذلك العقل الثاني عقل
الاول وعقل ذاته وتعقله الاول اوجب عنه [illegible] وتعقله
صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك ولا شئ فان لحلها
لشبهة لطيف يحدث لنا في بعض اعضائنا شيئا وتخيلنا المحض
يحدث لنا الفعال والشهوة ويحدث [illegible] فكيف [illegible]
العقل المجرد اذا عقل شيئا يحدث في الوجود من تعقله اثره والمبدع
الاول اثنينية وربما يعتبر فيه تثليث فانه حصل منه عقل ونفس
للفلك وصورة علة لوجود المادة والعقل والفاعل الاعلى

احدهما بالآخر وجسم الفلك معلول مادته وصورته لا يصدر عن الواحد
الا واحد ولم يصدر عن واحد اثنان مختلفان في الحقيقة ومن لم
يعرف العلة وحده تحفظ بقوة مادي تامل وسمع من معلم الطبائع
انه قال لو اصدر عن واحد حقيقي اثنان لكانوا اما لم يكونا مختلفين
في الحقيقة او متفقين في جميع الاشياء فان كانا متفقين لم يكونا اثنين وان
كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة ثم عقل المبدع كالاول الذي علا من
ذاته كما ذكرنا هو ذات مبدعه يحصل منه عقل يعقله المبدع كالاول و
نفس وفلك يعقله ذاته وذاته ليست واحدة بل انها مهية عن
انها الوجود عن الاول تبارك وتعالى فانه عقل مبدعه واحدا حقيقيا
وعقل ذاته مهيتها وجودهم عقل العقل الثالث الذي علا منه المبدع
كالاول بعد والمبدع وذاته يحصل منه عقل ونفس الذي فيه الثوابت
وجرم الفلك والمحيط ومن العقل الثاني عقل شمس جالقه و
ذاته وحصل منه تلك السماء وسائر العقول المعلول السماوات وليس يصدر
عنهم الا ثلثة سماء بل المحيط لم يعرف كيفية صدور هذه الاشياء
عن واحد عقلا بسبب وبسبب وذلك ملتبس ههنا بين اللم الكلي الموجب
لا ينعكس مثل بعضه حرس سهل وذلك عليك بادنى تامل في عقل العقل

الرابع الذي علا منه كالاول والثاني والثالث يحصل منه عقل علامة
ونفس فلك علا منهاج وهو فلك زحل وجرم الفلك حيث
انتهى ذلك العقل الى العقل الفعال الذي يعطي الصور وهو يعقل
كالاول على الدوام ويعقل ما دون كالاول على الدوام ويصدر
عنه الصور والنفوس الفلكية بقاصده ما ان يهيى للعقول منه
اسبابا كالنفس الطبيعية لا يعطي الصحة بل يهيى للعقول الصحة اسبابا

مقالة الاسكندر الافروديسي

في قول قوم من كتاب اثولوجيا الذي للمعلم الاول في ترتيب العلة
الاولى قال ان كل كثرة الواحد موجود فيها لا محالة فان لم يكن
وشيء منها الواحد ... لم يكن الكل واحدا ولا شيء من الاشياء
الكثيرة التي ليس تركيب الكثرة بل كان كل شيء منها كثيرا ايضا
وهذا يكون الى ما لا نهاية له ويكون ايضا كل شيء واحد وذلك الذي لا نهاية
له ايضا في الكثرة لانه اذا لم يكن الواحد في الشيء البتة لا في كليته
ولا في اجزائه التي تركب منها لم يكن له نهاية لا في كليته ولا في
اجزائه وذلك انك اذا اخذت اي جزء من اجزاء الكثرة اما
لم يكن واحدا او ما لم يكن لا واحدا فان كان لا واحدا فاما
لم يكن كثيرا او ما لم يكن لا شيء البتة فان كان كل جزء من اجزاء الكثير

لانه لو كان الواحد الذي المركب من تلك الاشياء ايضا ولو كان كل
جزء من اجزاء الكثير كثيرا لكان الواحد كل جزء من اجزاء الشيء المركب مركبا
ايضا من اشياء لا نهاية لها وهذا محال شنيع لا يمكن البتة لانا لا نجد شيئا
آخر بلا نهاية له فيكون الجزء اكثر من الكل المركب من الاجزاء لكن
لم يجتمع شيء من الاشياء من لا شيء البتة فان كان ذلك كذلك قيل ان في
كل كثرة الواحد موجود وان الواحد قبل الكثرة فان كان هذا هكذا
هكذا كانت العلة الاولى الواحدة فقط اضطرارا وقبل الاشياء
الكثيرة وليس فيها شيء من الكثرة البتة وانما هي علة كل كثرة
والعلة الاولى هي كل شيء الواحد فيه موجود فهو واحد فان لم يكن واحدا
وكان الواحد موجودا فيه فهو لا محالة شيء آخر غير الوحدة فان كان ذلك
كذلك فانما قيل الواحد فيه ولا   الواحد وصار واحدا عند ذلك
فان الغير شيء آخر ليس هو آخر ولا واحدا فقط فهو وحده لا محالة
واحد [illegible] وليس واحدا من اجل تلك الوحدة ولكنه واحد فقط
لانه ليس فيه شيء غير انه وهو ذاته فان الغير شيء آخر غير الوحدة الكل
واحد فليس هو واحدا من اجل ذاته لكن من اجل تلك الوحدة فيكون
من اجل ذلك ليس واحدا بذاته ويكون هذا الشيء واحدا ولا واحدا
فاقول انه لا يكون واحدا الا من حيث نال الواحد والمنفعل عنه فقد

انسان

الاشياء لكان لكل الاشياء كلها واحد ولا واحد بالمعنى الذي ذكرناه
فان العلة الاولى هي الواحد على الحقيقة فقط وانه لا شيء سواه آخر
البتة ولكل كثرة معلول منها اول ومن ذلك رأى [illegible]
وهو من الملطي المعروف الحكيم المذكور بالخير عندهم قال ان
الباري تعالى لا اول له ولا آخر وهو مبدأ كل الاشياء ولانه ولي المدبر
من خلقه انه هو فقط وانه لا هو يشبهه وكل هو به مبدعه منه
هو الواحد ليس واحدا للاعداد لان واحد العدد يتكثر وهو
لا يتكثر وكل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
في علمه الاول وصورته عنده بلا نهاية قال ولا يجوز في رأي احد ولي
اما لم يقل انه ابدع ما في علمه واما لم يقل انه ابدع كل الاشياء لا علمها
وهذان القولان مستشنعان واما قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية
ازلية وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها قال
ابدع بوحدانيته صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنهما [illegible]
الباري ثم قرنت العنصر في العقل الوان الصورة على قدر ما فيها
من طبقات الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات
صورا كثيرة دفعة واحدة الا ان [illegible] محدثة تلك الصورة

فهاجت الريح ولم تزل في العالم بعد العالم على قدر طبقات العوالم
حتى قلبت اجزاء الصور في الهواء وبقيت الهباء وصارت منها هذه
الاجرام الكثيفة التي لم تقبل نفسا روحانية ولا نفسا حيوانية ولا نفسا
نباتية وكل ما هو على قبول صورة وحس فهو في آثار تلك الانوار وكان
يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد والعدم من حيث انه اسفل
تلك العوالم وثقلها وسماها الاسماء التي في الفلسفة والعبرية
ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدعات هو الهواء ومنه
تكون جميع ما في العالم من الاجرام العلوية والسفلية قال ما كون من صفو
الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل
الدرن والخبث وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخل
عليه الفساد ويقبل الدرن والخبث فما فوق الهواء من العوالم فهو من
صفوه وذلك عالم الروحانيات وما دون الهواء من العوالم فهو
من كدره فهو عالم الجسمانيات كثير الاوساخ والاوضار يتشبث بها من
سكن اليه فيصعد من لم يرتفع علوا ويخلص منه من لم يسكن اليه فيصعد الى
عالم كثير اللطافة دائم السرور ولعله جعل الهواء اول الاوائل الموجودات
العالم الروحاني وهو على مثل مذهب ثاليس او بين العنصر والماء ومقابله

ومن ذلك رأي انباذقلس وهو من الكبار عند الجماعة دقيق النظر في العلوم
دقيق المعاني في الاعمال وكان في زمن داود النبي عم مضى اليه وتلقى
واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس الحكمة ثم عاد الى يونان وافاد قال ان
الباري تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض وهو الارادة المحضة
وهو الجود والعزة والقدرة والعدل والخير والحق لا ان هناك قوى
مسماة بهذه الاسماء بل هي هو وهو هذه كلها مبدع فقط لا انه ابدع
من شيء ولا انه كان معه شيء فابدع الشيء البسيط الذي هو اول البسيط
المعقول وهو العنصر الاول ثم كثر الاشياء المبسوطة من ذلك النوع
البسيط الواحد الاول ثم كون المركبات من المبسوطات وهو مبدع
الشيء واللاشيء العقلي والفكري والوهمي اي مبدع المتضادات والمتماثلات
المعقولة والخيالية والحسية وقال ان الباري تعالى ابدع الصور لا بنوع
ارادة متجددة بل بنوع انه علة فقط وهو العلم والارادة فان كان
المبدع انما ابدع الصور بنوع انه علة لها فالعلة لا محالة والمعلول
مع العلة معه بالذات فان جاز ان يكون معلولا مع العلة والمعلول
ليس دون العلة وان يكون المعلول ليس اولى بكونه معلولا من العلة
ولا العلة علة بكونها معلولة اولى من المعلول فالمعلول اذا كان
العلة وبعدها والعلة علة العلل كلها اي علة كل معلول تحتها فلا محالة المعلول

ثم علم من العلة الملهم لجهة من الجهات السبعة والاعداد بمثل اسم العلة والمعلول
فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول الثاني بتوسط العقل والثالث
بتوسطهما النفس وهذه بسائط ومبسوطات وما بعدها مركبات
وذكر ان المنطق لا بعد على عقد العقل لان العقل اكبر من المنطق واصل انه بسيط
والعقل مركب والمنطق بحري والعقل لا بحري وبجميع المتحركات فليس للمنطق شيء
اذا كان لم يكلم البارى تعالى الا بصوت وحده وذلك انه هو ولا
غيره العوالم البسيطة اولا ثم مركبة فاذا قال هو ولا شيء معه كان الشيء و
اللاشيء مبتدعين ثم قال انه فليس العنصر الاول البسيط من كل جودات
العقل الذي دونه وليس هو دونه بسيطا مطلقا الى كما وكودات
العلة الا هو مركب تركيبا عقليا احسانا فالعنصر فى ذاته مركب من العقلية
والمحبة وعنهما الاعداد الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المكملة الجسمانية فصارت
المحبة والعلة صنعين اوصورتين للعنصر مبدأين لجميع الموجودات فطبعت
الروحانيات كلها على المحبة الخالصة والجسمانيات كلها على العلية والمركبات بينهما
على طبع العلة والمحبة ولا زدواج والتضاد ولمقدار بها فى المركبات
يعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات قال ولهذا المعنى ائتلفت
المزدوجات بعضها بعض نوعا بنوع وصنفا بصنف واختلفت
المتضادات جنسا وبعضها عن بعض نوعا عن نوع وصنفا عن صنف
فما كان للاسطقسات والحسية وما كان
من الروحانيات والعلوية
فمنها ما كان فيه الاختلاف والعلوي
الجسمانيات والعلويات
واحدة فاحدة مثل
اربعا فاربعا فى الجميع الثنى
والاربعة والعشرة فى الكل
السبعة وكلها كذلك
والحس كذا

[illegible]

تسميته باسم ما يؤول اليه السابع عشر اطلاق اسم المحل على الحال الثامن عشر عكسه التاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه العشرون اطلاق اسم الشيء على بدله الحادي والعشرون حذف العموم على العموم الثاني والعشرون اطلاق اسم احد الضدين على الآخر الثالث والعشرون اطلاق الاسم المعرف باللام وارادة الواحد الرابع والعشرون حذف الحرف والخامس والعشرون الزيادة ثم

اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وينقسم على ما صرحوا به الى اثني عشر فنا منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيئاتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة والفرعية فعلم الاشتقاق واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيئاتها التركيبية وتأديتها لمعانيها الاصلية

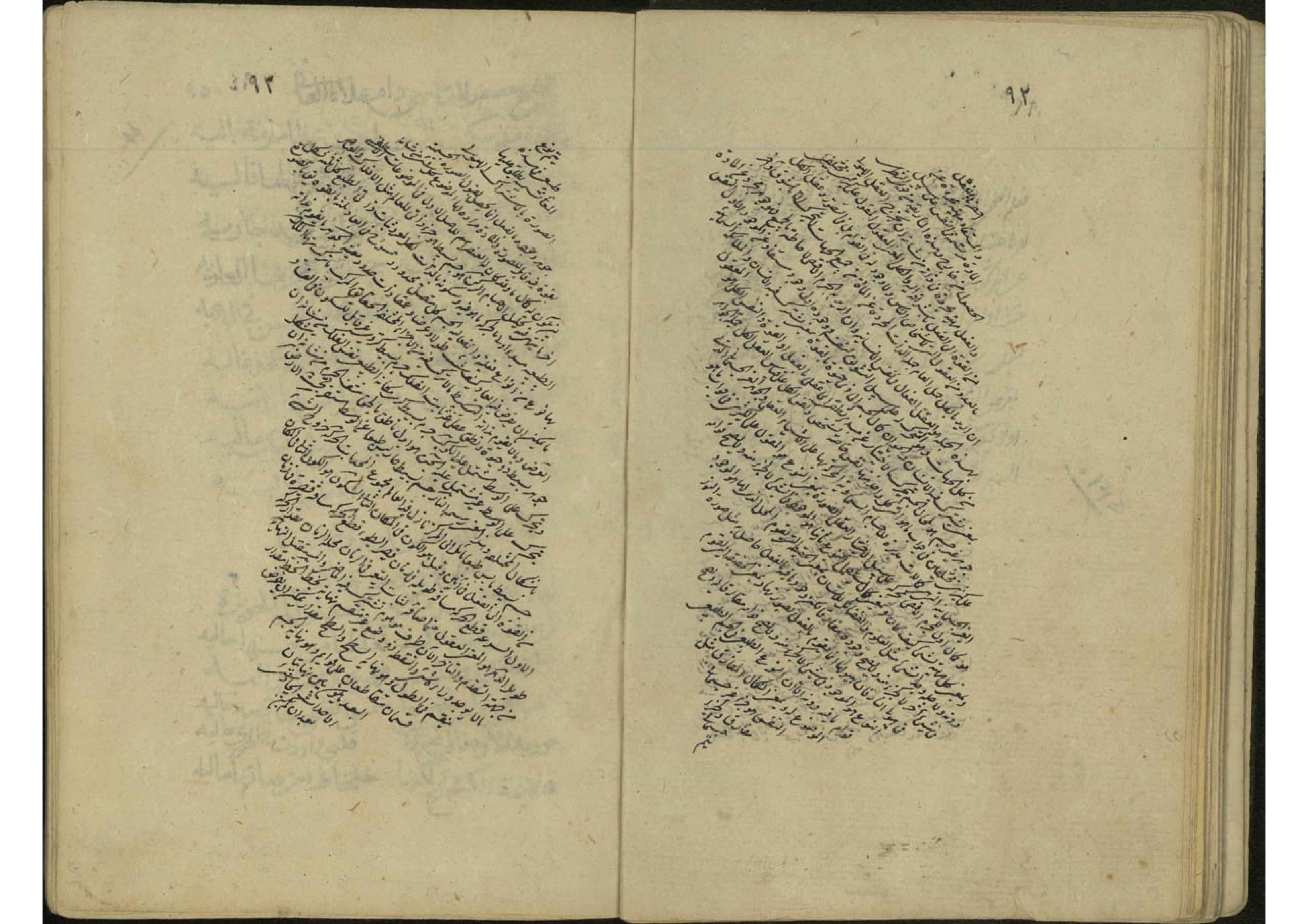
فعلم النحو او باعتبار افادتها لمعان مغايرة لاصل المعنى فعلم المعاني
او باعتبار كيفية تلك الافادة في مراتب الوضوح فعلم البيان واما
عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من
حيث اواخر ابياتها فعلم القافية واما النوع الثاني فالبحث فيها اما ان
يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فالعلم المسمى
بقرض الشعر او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل والخطب
او لا يختص بشيء منها فعلم المحاضرات اي المحاورات ومنه التواريخ واما
البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لا قسما براسه من محاسن المفتاح للشريف

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]



للشيخ جعفر القاضي دام علاه العالي

باغادة مذ سكنت باليه   احييت عظاما رمة باليه

حبيبة القلب وان لم تزل   لمظهر الحب لها قاليه

جارية شاقية ساقها   كانها ساقيه جاريه

عاريه عن كل ما قد رأت   جرا على محجرها العاريه

باديه الحسن وحولها   فلان خير الحسن في الباديه

غالية قيمتها نشرها   مسك وان لم تتخذ غاليه

ثانية الغصن على انها   واحدة ليس لها ثانيه

مالي منها غير قولي لها   لم يغن عني في الهوى ماليه

لاهيه نفسي بها لا ترى   حبيبه للقلب الا هيه

خائفه من ان يرى شخصها   ما تمشي الا في دجى خافيه

فعارضه السيد مشكور احمد موآلي الحويزه

فهي من حليها خاليه   تحالها من حسنها حاليه

ملكتها قلبي وليتها   فهي بحمد الله لي واليه

شمس ضحى تاهت على حسنها   شمس الضحى خادمة خاليه

حوريه الاوصاف قد جردت   قلبي واودت في الهوى حاليه

هضيمة الكشح ولكنها   خلخالها من ساقها ماليه

كاس الوفا اسقيتها مترعا ... والى كؤوس الصد لى ماليه

اقصرت امالى على حبها ... واقصرت فى قطع اماليه

فما جزاء الود الا الذى ... يا اخوتى قد بان فيما ليه

من لى الى وصل الى قطعت ... فى الحب احشائى واوصاليه

لما رات ثم غرامى بها

طالت صدودها وانتهت ساليه

[illegible]

[illegible] فاستقينا [illegible]

واصرف في قطع [illegible]

بالحروف قد بان [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

لما ثبت بيد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد واجب يتكفل لدفع الاوهام
المشهور جانب الى ابن كمونة لسبقه عن بيانه بتمهيد مقدمة هي ان حقيقة
الواجب لما كان في ذاته مصداقا للواجبية للحكم عليه بالموجودية
بلا جهة اخرى على ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا موجودا الى غيره
كما مر من البيان وليس للواجب بعد جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة
واجبا موجودا والا لزم التركيب في ذاته من جهتين يتغايران ابتداء او بالاخرة
وقد ثبت بساطته من جميع الوجوه وح نقول ينبغي ان يكون واجب
الوجود انه موجود او واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لكان حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق
حمل الوجود وحمل الوجوب واذ فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود
ووجه من وجوه التحصيل او فاقدا لكمال من كمالات الموجود
بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود لتحقق
ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية
والتحصيل فيتركب ذاته من حيثيتين الوجوب بالذات

الحيثيتين

وغيره

وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا
معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
لانا فهموه كما حققته في محله فاذا تمهدت هذه المقدمة لكن مفادها ان
كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب وفي غيره يكون
مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية
لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر
او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تقرر في موضعه فعلى فرض التعدد يلزم
معلولية الواجب وهو خلف الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ
من الوجود والتحصيل لا يكون للآخر ولا منبعثا ولا مترشحا منه فيكون كل واحد
منهما عادما لكمال ما وفاقدا لمرتبة وجودية وكمالات ممتنعة الحصول له
او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون
ذاته بذاته مصداق لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب
الذات والحقيقة ينافي الوجوب فالواجب كما يجب ان يكون محض التحصيل
جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي في الوجود
ما هو جزء فلا نقصان له من الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون تمامه

جمع الكمالات ومنبع كل الخيرات تمام

من افادات الفاضل المحقق المدقق مولانا صدر الدين

الشيرازي عليه ما عليه

تمت علي يد [illegible] الحاج

ملا رحمة [illegible]

ابن محمد حسين [illegible]

[illegible]

اعلم انه قد صدر الاتفاق عن الامة على كون الله سبحانه متكلما بعد دلالة الايات والاخبار
المتظافرة العامية والخاصية ولكنهم اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحله فذهب الفرقة الامامية الكلام م
رضي الله عنهم وارضاهم الى انه حادث لروايات كثيرة عن الائمة الهداة عليهم السلم والصلوة
ولانه لو كان قديما لزم تحقق الخطاب والطلب منه سبحانه بدون مخاطب وانه سفه ولا يليق
السفه بجنابه قدسه تعالى ولانهما عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والمعاني
المرتبة ولا يعقل من غيرها وكل منها حادث بالضرورة ولما ثبت حدوثه ثبت انه قائم بذاته ليس م
تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه بل هو قائم بجماد او شجر او بالهواء او بجبرئيل عليه السلام ومعنى
تكلمه تعالى ايجاده الكلام في هذه الاشياء وكذا ثبت انه زائد على ذاته وليس عينا لان
صفاته الذاتية الازلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية وذهب
الكرامية الى انه حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الاصوات والحروف في ذاته والاشاعرة
الى ان له سبحانه كلاما نفسيا قديما قائما بذاته كسائر الصفات الذاتية عندهم
ونحن لا نعرفه بل هم ايضا لا يعرفونه ولكنه قد خرج عن مخرج لسان الاشعري مخالفا لجميع العقلاء
السابقين واستدلوا عليه بان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم واذ ليس
هو مجموع الحروف المركبة ومعانيها المرتبة الدالة عليها اللفظ بحسب الوضع والتاليف لحدوثها
فهو امر آخر وهو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته سبحانه

[illegible]

[illegible]

فيعلم سبحانه
بما لا يوجد من الفعل انه سيقع
لا انه وقع الآن وقال بعض الافاضل علمه تعالى
اجمالا بما وقع وما سيقع في حيز واحد والحق ان علمه بما
وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير تفاوت
ذاته المقدسة المنزهة عن الاستناد الى الزمان والواقعة في الامور الماضية
والاستقبالية والتقدم والتأخر وانما يختص في المعلومات المتغيرة الزمانية
المترتبة في حد انفسها فعلمه سبحانه بما سيقع في يوم الحشر كعلمه بما هو واقع الآن وعلمه بما هو واقع
الآن كعلمه بما وقع في زمان آدم عليه السلام من غير تفاوت في علمه سبحانه ح

ذهب الاشاعرة الى ان الارادة صفة له سبحانه غير العلم والقدرة وقال المحققون
منهم الشيخ الطوسي رحمه الله انها هي الداعي يعني العلم بالنفع والمصالح وقال بعض
الحكماء الالهيين ان الارادة تطلق على معنيين [illegible] احدهما الارادة
الحادثة وهي التي فسرت في بعض الاحاديث بانها نفس الايجاد واحداث الفعل
وثانيهما التي هي عين الصفات الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها ازلا وابدا
وهي التي وقع النزاع فيها فذهب الاشاعرة الى انها صفة غير العلم وذهب جماعة
منهم المحقق الى انها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف العلماء في ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات او صفتان اخرى غيره فذهب المحققون الى الاول وذهب طائفة الى الثاني وقالوا ذكرهما مع العلم في كثير من الروايات ~~[illegible] وذكر الخاص مع العام شايع~~ الآيات والروايات واثباتهما بالدليل بعد اثبات العلم بجميع المعلومات دليل المغايرة والحق هو الاول لدلالة كثير من الروايات عليه وذكر الخاص مع العام شايع واثباتهما بالدليل بعد اثبات عموم العلم للدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه اعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومبصر على انهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة الذاتية بلا آلة كما انهما حاضران عندك بالمشاهدة العينية والملاحظة الآلية فاثبات السمع والبصر من حيث انهما علم داخل تحت اثبات العلم مطلقا ومن حيث الخصوصية المذكورة مفتقر الى دليل على حدة

واعلم ان السمع والبصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على ان يكون ذلك الشيء موجودا فلا يرد انه لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات موجودا في الازل فلم يكن انه سبحانه سميعا بصيرا في الازل اذ لا يعقل سماع المسموعات الحادثة وابصار المبصرات الحادثة وقيل معنى انه سميع بصير في الازل انه كان على وجه اذا وجد المسموع والمبصر لادركهما وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الله سبحانه بحيث لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا

ولا يخفى انه سبحانه عالم بالملموسات كعلمه بالمسموعات والمبصرات وانما لا يطلق عليه اللامس كما يطلق عليه السميع والبصير لان الاطلاق موقوف على الاذن ولم نؤذن في اطلاق اللامس عليه سبحانه ونقل القطب في كتاب درة التاج ان ابا الحسين البصري على ما نقله ذهب الى ان ذاته تعالى تقتضي العلم بالاشياء بشرط وجودها فيحدث لها العلم بها عند وجودها لتحقق الشرط ويزول العلم عنه عند زوالها ويحدث علم آخر لزوال الشرط انتهى

للتمييز بين الصفات الذاتية والفعلية طريقان احدهما ان كل صفة لا يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته فهي من صفات الذات وكلما يجوز ان يتعلق بها قدرته وارادته فهي من صفات الفعل وثانيهما ان كل صفة يوصف بها سبحانه دون نقيضها فهي من [illegible]

الذاتية كالعلم وكلما يوصف به وبنقيضه فهي من الفعلية ه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة ما ذكره جماعة من الاصحاب من وجوب كفارة الجمع بالافطار
المحرم هل يختص المحرمات الاصلية كشرب الخمر او يشمل العارضة كالمغصوب
مثلا وهل هو مختص بالمأكول والمشروب او يعم ساير المفطرات كالزنا الجواب
ظاهر النص وكلام الاصحاب العموم في المسئلتين اما كلام الاصحاب فقال
الشهيد رحمه الله في الدروس ولو افطر على محرم كزنا او مال محرم حرام وجبت
الثلث الثلاثة على الاقرب وقال الشيخ رحمه الله في التهذيب فاما ما رواه الحسين بن سعيد
عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه
عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم واين له
مثل ذلك اليوم فيحتمل ان يكون المراد بالواو في الخبر التخيير دون الجمع ويحتمل ايضا
ان يكون هذا الحكم مخصوصا بمن اتى اهله في حال يحرم الوطي فيها مثل الوطي في الحيض
او في حال الظهار قبل الكفارة فانه متى فعل ذلك لزمه الجمع بين الكفارات الثلث لانه
قد وطي محرما في شهر رمضان يدل على هذا التأويل ما رواه ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
بابويه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن

سليمن

سليمن عن عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي
عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا
كفارة واحدة فباي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على
حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام
ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة
واحدة وكذا قال في الاستبصار ونقل العلامة في المنتهى كلام الشيخ ثم قال ومضمون هذه
الرواية افتى ابو جعفر بن بابويه رحمه الله وقال في المختلف لو افطر بجماع محرم عليه او طعام
محرم في رمضان قال الصدوق محمد بن بابويه اني افتى بايجاب ثلث كفارات عليه لوجود
ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عن الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري وبه
قال ابن حمزة والشيخ ثم نقل ما نقلنا عن الشيخ ثم قال والمشهور ايجاب كفارة واحدة و
نرجح ذلك وقال السيد ابن حمزة في كتاب الوسيلة وان افطر شهر رمضان باحد المحرمات
وجب عليه ثلث كفارات وقال الشهيد الثاني قدس الله روحه في شرح الشرايع ولا
فرق في المحرم بين كونه محرما بالاصل كالزنا واكل مال الغير بغير اذن والعارضي كالوطي
في الحيض ومن افراد المحرم الاستمناء وايصال الغبار الذي لا يسوغ تناوله في غير
الى الحلق وابتلاع نخامة الراس اذا صارت في فضاء الفم او مطلقا مع امكانها على قول
يأتي ونحوه قال في شرح اللمعة وقال الشيخ علي في حواشي القواعد لا فرق بين التحريم الاصلي
والعارضي وقال الصدوق رضي الله عنه في الفقيه واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما

عن شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فان افتى به فيمن افطر بجماع محرم عليه
او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه
من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمن العمري قدس سره بعضه ولا نطيل الكلام بايراد كلام ساير
الاصحاب فان كلامهم بعينها هو ما نقلنا فظهر ان كلام بعضهم ظاهر او بعضهم نصا وصريحا
يدل على شمول المحرم كل مفطر يكون مع قطع النظر عن كونه صائما محرما عليه سواء كان ماكولا
او مشروبا او جماعا او استمناء او غيرها من ساير انواع المفطرات واما النص فلان مستندهم
في ذلك رواية الهروي عن الرضا عليه السلم المتقدمة ورواية ابي الحسين الاسدي الذي
اشار اليه الصدوق رحمه الله واما الاولى فقوله عليه السلم متى جامع الرجل حراما يشمل
بعمومه كل جماع محرم سواء كان اصليا او عارضيا وقوله افطر على حرام تعميم بعد التخصيص
يشمل ساير المفطرات اذ لا يخفى على المتتبع ان المفطر في عرف الاخبار لا يختص بالماكول
والمشروب وان اشعر كلام بعض اللغويين بالتخصيص بهما كما ورد في مرثية سماعة في
النفي او ان كان شيء يكره عليه فقد افطر وعليه القضاء وقد ورد في اخبار كثيرة في الحايض
انما فطرها من الدم ووقع المفطر في اكثر الاخبار في مقابلة الصوم الصيوم او بفطر ولا يكون
يوم صومك كيوم فطرك ومثل هذا كثير في الاخبار واما الخبر الثاني فنقل الصدوق
في نقل الخبر بالمعنى او بطعام محرم ظاهر انه اراد به التمثيل لا التعيين لانه لا يشمل الشرب
مع انه داخل في الافطار لغة وعرفا وشرعا مع ان ظاهر ما نقلنا من الاصحاب القائلين
بتثليث الكفارة في المحرم متفقون على التعميم فالقول بالفصل كالخرق للاجماع المركب هذا ما نقتضيه

ظا

ظاهر الدليل لكن يمكن القول بتخصيص الحكم بالجماع المحرم والطعام والشراب المحرمين اعم من كون
حرمتها اصلية او عارضية نظرا الى ان اصل الحكم مخالف للمشهور بين الاصحاب وظواهر
ساير الاخبار الواردة في الكفارات ولم يستند الى الروايتين والاولى منهما في سندها جهالة
المشهور بعبد الواحد بن محمد بن عبدوس وان كان من مشايخ الصدوق وابن قتيبة لم يرد
فيه الامدح وفي عبد السلم ايضا كلام وفي الرواية الثانية ايضا كلام والثانية مخصصة بالجماع
والطعام والاولى ليس بصريح في العموم لان مقابلة الافطار بالجماع يؤيد حمله على المعنى اللغوي
فلا يمكن تخصيص ساير الاخبار بها بمجرد الاحتمال لكن على القول بكفارة الجمع بالمحرم التعميم
اقوى كما عرفت والقول بها ايضا قوي لقوة سند الروايتين عندنا وهو اقرب الى الاحتياط
والله يعلم **مسئلة** ما القول في عرق الجنب من الحرام هل ورد في نجاسته نص ام لا وعلى
تقدير المنع منه هل هو مختص بالصلوة ام حكمه حكم ساير النجاسات وعلى التقديرين هل هو مختص
بالزنا ام يشمل كل جنابة محرمة **الجواب** ظاهر كلام ابني بابويه رحمهما الله حرمة الصلوة
في ثوب عرق فيه الجنب من الحرام وقال المفيد يجب غسله وكذا الشيخ وابن الجنيد وابن البراج
على ما حكي عنهم وقال ابن زهرة الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الجنب من حرام وذهب سلار
وابن ادريس والفاضلان وعامة المتاخرين الى القول بالطهارة واما الاخبار فليس في
الكتب المشهورة خبر صريح في ذلك وروى الشيخ رحمه الله في الحسن عن ابي اسامة قال سالت
ابا عبد الله عليه السلم عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فيعانق امرأته ويضاجعها وهي حائض
او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء وعن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان

ان يرشح باكثار [illegible] فليغسل [illegible] وان شابها [illegible]
الطهارة [illegible] الاصحاب [illegible] والاحتياط [illegible]
النجاسة باجماع الاصحاب [illegible] عليه السلام [illegible]
تعرض لنقلها [illegible] الشيخ [illegible] عليه السلام [illegible]
احدها صحيحة الحلبي قال قلت [illegible] ابو بصير قال سألت [illegible]
عرق قال يغتسل فيه [illegible] والثانية مارواه [illegible]
الجنب من حرام [illegible] فيه وان كان [illegible] الاجماع [illegible] باسناده الى ادريس بن يزداد [illegible] وقال مبتدئا ان
اما انا فلا احب [illegible] والشيخ نقل في الخلاف [illegible] محمد بن همام [illegible] واراد ان [illegible] ابو الحسن عليه السلام بمقرعة
رحمه الله في الذكرى [illegible] في عهد ابي الحسن عليه السلام [illegible] وروى الكليني [illegible]
الاصحاب [illegible] فلا تصل فيه [illegible] عن الرضا عليه السلام قال
يقول بالوقف [illegible] وان كان من حرام فلا تصل فيه [illegible]
الصبح فيه فبينما هو قائم في طاق باب [illegible] فتجوز الصلاة
ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام [illegible] الفقه [illegible] وروى
عليه السلام في الفقه [illegible] ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من الحلال
فيه [illegible] وان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى تغسل [illegible]
ان عرقت [illegible] مشهور بين الاصحاب [illegible] وقال
[illegible] علي بن مهزيار قال وردت

العسكر

العسكر وانا شاك في الامامة
فرأيت السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف
وعلى ابي الحسن عليه السلام لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب الفرس والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترون الى
هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان هذا اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء
لم يلبثوا ان ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل حتى غرق بالمطر وعاد عليه السلام
وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب
فقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام
لا تجوز الصلاة فيه وان كان جنابته من حلال فلا بأس فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة [illegible]
الصلاة فيه [illegible] الصلاة [illegible] من حلال فالصلاة في الثوب [illegible]
القول [illegible] قال ان كان من الاخبار [illegible] فيها [illegible]
عن علي بن [illegible] الآن عليه [illegible] الحرام [illegible] الشيخ [illegible]
مثل ما [illegible] اقول هذا انما اطلعت على عرق الجنب [illegible] الاجماع [illegible]
والثوب حرام [illegible] الشيخ رحمه الله [illegible] واما الاجماع [illegible]
التوقف [illegible] والاحتمال [illegible] الوجوب [illegible] رحمه الله [illegible]
والاجتناب [illegible] فلا حجة فيه على الوجوب وانما ما رواه الشهيد [illegible] الصلاة فيه [illegible]
انما يقتضي النهي عن الصلاة [illegible] على كون النهي [illegible]
الخبر وهو [illegible] المنع
وعلى

تقدير تسليمه انما يدل على عدم جواز الصلوة فيه لا على كونه في حكم سائر النجاسات كما
نسب الى الصدوقين واما عدم الجواز والحرمة الواردان فيما رويناه من الاخبار
فهي ايضا مع اشتراكهما في الارسال والجهالة انما تدل على عدم جواز الصلوة لا على كونه
في حكم سائر النجاسات مع انه يشكل تخصيص الاخبار المستفيضة الدالة بعمومها على
ان الثوب لا يجنب الرجل والرجل لا يجنب الثوب وامثالها بمثل هذه الاخبار وكما
يمكن الجمع بتخصيص تلك الاخبار يمكن الجمع بحمل عدم الجواز والحرمة على الكراهة الشديدة
وورودها بهذا المعنى في الاخبار غير عزيز لكن الاحتياط مما يقتضي الاحتراز عن
عرق الجنب من الحرام مطلقا لتأيد تلك الاخبار بعضها ببعض وشهادة القدماء
من اصحابنا بورود الاخبار بذلك ونقل الشيخ الاجماع عليه وذهاب الصدوقين اللذين
هما من ارباب النصوص اليه مع ان الظاهر من امثال هذه ان ليس بعدم جواز الصلوة
فيها الا للنجاسة ثم على القول بمفاد تلك الاخبار فالظاهر عدم الاختصاص بالزنا
بل يشمل كل جنابة محرمة كالاستمناء باليد ووطي البهيمة وغيرهما لعموم اللفظ وعدم
ما يدل على التخصيص بالزنا والله تعالى يعلم **مسئلة** اذا ارسل الرجل الهدية
الى آخر ومات المرسل قبل الوصول الى المرسل اليه فهل تبطل وترجع الى وارث
المرسل ام يعطى المرسل اليه **الجواب** لا خلاف بين الاصحاب ظاهرا
في كون القبض شرطا في صحة الهبة او لزومها على خلاف بينهم في ذلك والاشهر بين
المتأخرين انه شرط الصحة فاما الهدية المرسلة من بلد الى آخر فقيل انها من قبيل الهبة
وقيل انها اباحة فمتى كان العين باقية يجوز لها الرجوع فيها وان تصرف فيها ولا يحصل
له الملك بذلك فلو كانت امة لم يجز له وطيها لان الاباحة لا تفيد جواز الوطي وهذا
قول العلامة في بعض كتبه ولا يخفى ضعفه فعلى هذا القول لا اشكال في بطلانه
بالموت ورجوعه الى وارث المرسل واما اذا قيل انه هبة كما هو الاشهر والاظهر فاذا

قلنا

قلنا بكون القبض شرطا لصحة الهبة فلا اشكال ايضا في بطلانه واما اذا قلنا بانه شرط للزومه
فلوارث المهدي الخيار في الاقباض فيملكه المهدى اليه او فسخه فيبطل والذي يدل
عليه الروايات المعتبرة الشاملة بعمومها لموضع النزاع من انه يبطل بالموت فمنها ما رواه
الشيخ عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عمن اخبره عن ابي عبدالله عليه السلام قال
النحل والهبة ما لم يقبض حتى يموت صاحبها قال هي بمنزلة الميراث ومنها ما رواه عن علي بن
الحسن بن فضال عن العباس بن عامر عن داود بن الحصين عن ابي عبدالله عليه السلام قال
الهبة والنحلة ما لم يقبض حتى يموت صاحبها قال هو ميراث ومنها ما رواه عن محمد بن احمد بن
يحيى عن موسى بن عمر عن العباس بن عامر عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال
قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها ولنذكر بعض كلام الاصحاب في ذلك قال العلامة
رحمه الله في التذكرة الهبة والهدية والصدقة لا يملكها المتهب والمهدى اليه والمتصدق
عليه بنفس الايجاب والقبول اذا كان عينا الا بالقبض وبدونه لا يحصل الملك عند علمائنا
اجمع وقال الشهيد الثاني رحمه الله بعد نقل الخلاف في ان القبض هل هو شرط للصحة او اللزوم
فيتفرع على القولين النماء المتخلل بين العقد والقبض فانه للواهب على الاول وللموهوب له على
الثاني وفيما لو مات الواهب قبل الاقباض فيبطل على الاول ويتخير الوارث في الاقباض
وعدمه على الثاني وقال الشهيد قدس الله روحه في الدروس وقال بعض الاصحاب ولو اهدى
اليه شيئا فمات فللمهدي استرجاعه وان مات المهدي فلوارثه الخيار لانه لا يملكها الا بالوصول
اليه انما يملكها بالعقد نعم يكون اباحة للتصرف حيث يكون متصرفا فلو كانت جارية لم يحل
له وطيها لان الاستمتاع لا يحصل بالاباحة فمن اراد تمليك المهدى اليه وكل رسوله في
الايجاب والاقباض ويحتمل عدم الحاجة الى الايجاب والقبول لفظا ويكفي الفعل الدال

عليهما لان الهدايا كانت تحمل الى النبي صلى الله عليه وآله ولم ينقل انه راعى العقد ويبعد حمله
على الاباحة لانه كان يتصرف فيه تصرف الملاك وعلى هذا الناس في ساير الاعصار والامصار
ثم قال رحمه الله ولو مات للمنفذ اليه جاز لوارثه التصرف وهل تمنع موروثه فيه نظر من اجرائه مجرى
الهبة فيكون فيه الكلام السالف ومن انه يفيد اباحة وقد اقترن باليد فهو كسائر المباحات مع
ينبغي نية التملك فيها وقال العلامة قدس سره في التحرير لا يتم الهبة ما لم ينضم القبض الى العقد فلو مات
الواهب او الموهوب له بعد العقد قبل القبض بطلت الهبة سواء مات قبل الاذن في القبض او بعده
وقال الشيخ لا تبطل بموت الواهب ويقوم الوارث مقامه في الاقباض وفيه بعد ثم قال الاقرب
اشتراط التعجيل في القبول بحيث يكون جوابا للايجاب فلو انفذ هدية مع رسوله وتلفظ في ايجاب
الهبة وتقبل المهدي اليه فان لم يقبل كان اباحة ولو قيل بعدم اشتراط القبول نطقا كان وجها قضاء
للعادة بقبول الهدايا من غير نطق وقال المحقق طاب ثراه في الشرائع فلو مات الواهب بعد العقد
وقبل القبض كان ميراثا وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه اي كان ميراثا لورثة الواهب لبطلان
العقد عندنا بموته قبل الاقباض بناء على انه شرط في صحته كغيره من العقود الجائزة كالوكالة والشركة و
قال الشيخ في المبسوط لا تبطل الهبة وقام الوارث مقامه كالبيع في مدة الخيار من حيث ان العقد
هبة يؤول الى اللزوم فلا ينفسخ بالموت وتبعه ابن البراج على ذلك مع ان الشيخ قال في هبة ذي الرحم
اذا مات قبل قبضها كان ميراثا وقال ان الملك لا يحصل الا بالقبض وليس كاشفا عن حصوله
بالعقد فكلامه متناقض وموت الموهوب بمنزلة موت الواهب ولم يذكره الاكثر وممن صرح به
العلامة في التذكرة ولا فرق مع موته قبل القبض بين اذنه فيه قبله وعدمه لبطلان الاذن بالموت
وفي معناه ما لو ارسل هدية الى انسان فمات المهدي او المهدى اليه قبل وصولها فليس للرسول
دفعها الى المهدى اليه ولا الى وارثه لبطلان الهدية بالموت قبل القبض كالهبة انتهى فظهر مما

نقلنا

نقلنا ان الاظهر من حيث الاخبار والاشهر بين الاصحاب بطلان الهدية بموت المرسل وفيه
قول باختيار الوارث في الاقباض وعدمه ولا خلاف في عدم لزومه وعدم جواز اقباضه بغير اذن
الوارث واما اذا مات المهدى اليه فالاظهر ايضا البطلان ويحتمل توقفه على اذن المهدي او
وارثه وقد سبق القول بان للوارث القبض ولا يخفى ضعفه لان الهبة او الاباحة لاحد لا يستلزمها
لوارثه وكون جواز القبض موروثا في محل المنع ومع عدم القبض لم يحصل ملك حتى ينتقل الى
الوارث وظاهر ان اغراض الناس تختلف بالنسبة الى الاشخاص وربما كان غرض الواهب متعلقا
بخصوص الموهوب دون وارثه واما الوصية فالمشهور بين الاصحاب انه اذا مات الموصى له
قبل قبول الوصية سواء مات في حيوة الموصي ام بعد وفاته ولم يكن الموصي قد رجع في وصيته فوارث
الموصى له يقوم مقامه في القبول وينتقل اليه الملك ويدل عليه رواية محمد بن قيس صريحا وذهب
جماعة الى بطلان الوصية بموت الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي ام بعد موته وفصل
بعض الاصحاب فخص البطلان بما اذا مات الموصى له قبل الموصي ويدل عليه بعض الروايات المعتبرة
ولا يخلو من قوة والله يعلم **مسئلة** ما معنى الاقعاء الذي نهي عنه في الصلوة **الجواب**
اختلف كلام الاصحاب وكلام اهل اللغة في ذلك قال الجوهري اقعى الكلب اذا
جلس على استه مفترشا رجليه ناصبا يديه وقد جاء النهي عن الاقعاء في الصلوة وهو
ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين وهذا تفسير الفقهاء واما اهل اللغة فالاقعاء عندهم
ان يلصق الرجل اليتيه بالارض وينصب ساقيه ويتساند الى ظهره وقال الجزري في النهاية
فيه انه نهى عن الاقعاء في الصلوة الاقعاء ان يلصق الرجل اليتيه بالارض وينصب ساقيه
وفخذيه ويضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وقيل هو ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين
والقول الاول ومنه الحديث انه عليه السلم اكل مقعيا اراد انه كان يجلس عند الاكل على وركيه
مستوفزا غير متمكن وقال الفيروزآبادي اقعى في جلوسه تساند الى ما وراءه والكلب جلس
على استه وقال المطرزي في المغرب الاقعاء ان يلصق اليتيه بالارض وينصب ساقيه

استوفز في قعدته اذا قعد قعودا منتصبا غير مطمئن ص

ويضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وتفسير الفقهاء ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين وهو
عقب الشيطان وقال المحقق نور الله ضريحه في المعتبر يستحب الجلوس بين السجدتين متوركا وقال
في المبسوط الافضل ان يجلس متوركا ولو جلس مقعيا بين السجدتين وبعد الثانية جاز وقال
الشافعي وابو حنيفة واحمد يجلس مفترشا لرواية ابي حميد الساعدي وكيفية التورك ان
يجلس على وركه اليسرى ويخرج رجليه جميعا ويفضي بمقعدته الى الارض ويجعل رجله اليسرى
على الارض وظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى وكيفية الافتراش ان يجلس على رجله
اليسرى ويخرج رجله اليمنى من تحته وينصبها ويجعل بطون اصابعها على الارض معتمدا عليها
الى القبلة وقال علم الهدى يجلس مماسا بوركه الايسر مع ظاهر فخذه اليسرى الارض رافعا
فخذه اليمنى على عرقوبه الايسر وينصب طرف ابهام رجله اليمنى على الارض ويستقبل بركبتيه معا
القبلة وما ذكره الشيخ اولى ثم قال رحمه الله يكره الاقعاء بين السجدتين قاله في الجمل وبه قال
معوية بن عمار منا ومحمد بن مسلم والشافعي وابو حنيفة واحمد وقال الشيخ بالجواز وان كان التورك
افضل وبه قال علم الهدى لنا ما رووه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لا تقع بين السجدتين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رفعت راسك
من السجود فلا تقع كما يقعي الكلب ومن طريق الاصحاب ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لا تقع بين السجدتين والدليل على ان النهي ليس للتحريم ما رواه عبيد الله الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالاقعاء في الصلوة بين السجدتين والاقعاء ان يعتمد
بصدور قدميه على الارض ويجلس على عقبيه وقال بعض اهل اللغة هو ان يجلس على اليتيه
ناصبا فخذيه مثل اقعاء الكلب والمعتمد الاول لانه تفسير الفقهاء وبحثهم على تقديره
وقال العلامة [رحمه الله] في المنتهى مثل هذا الكلام من اوله الى آخره وقال الاقعاء عبارة عن
ان يعتمد بصدور قدميه على الارض ويجلس على عقبيه وقال بعض اهل اللغة هو ان يجلس
الرجل على اليتيه ناصبا فخذيه مثل اقعاء الكلب والاول اولى لانه تفسير الفقهاء وبحثهم فيه

وقال الشهيد رفع الله مقامه عند ذكر مستحبات السجود ومنها التورك بين السجدتين بان يجلس على
وركه الايسر ويخرج رجليه جميعا من تحته ويجعل رجله اليسرى على الارض وظاهر قدمه اليمنى على
باطن اليسرى ويفضي بمقعدته الى الارض كما في خبر حماد وروى ابن مسعود التورك عن النبي صلى
الله عليه وآله ولا يستحب عندنا الافتراش وهو ان يثني رجله اليسرى فيبسطها ويجلس عليها وينصب
رجله اليمنى ويخرجها من تحته ويجعل بطون اصابعه على الارض معتمدا عليها ليكون اطرافها الى القبلة
ويظهر من خبر زرارة عن الباقر عليه السلام كراهيته حيث قال واياك والقعود على قدميك فتتاذى
بذلك ولا تكون قاعدا على الارض انما قعد بعضك على بعض وقال ابن الجنيد في الجلوس بين السجدتين
يضع اليتيه على بطن قدميه ولا يقعد على مقدم رجليه واصابعهما ولا يقعي اقعاء الكلب ثم قال
رحمه الله بعد ذكر جلسة الاستراحة ويكره الاقعاء فيها وفي الجلوس بين السجدتين على الاشهر
ثم قال بعد نقل كلام المحقق وغيره وصورة الاقعاء ان يعتمد بصدر قدميه على الارض ويجلس
على عقبيه قاله في المعتبر ونقل عن بعض اهل اللغة انه الجلوس على اليتيه ناصبا فخذيه مثل اقعاء
الكلب والمعتمد الاول ومثله قال الشهيد الثاني رحمه الله في شرح النفلية وشرح الارشاد وغيرهما
والسيد في المدارك ولا نطيل الكلام بذكر كلام غيرهم من اصحابنا فانهم لم يذكروا الا مثل ما نقلنا
وقال البغوي في شرح السنة من علماء العامة بعد ما روى باسناده عن الحرث عن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي لا تقرأ
وانت راكع ولا انت ساجد ولا تصل وانت عاقص شعرك فانه كفل الشيطان ولا تقع بين
السجدتين ثم قال على كراهية الاقعاء بين السجدتين اكثر اهل العلم وقد صح عن عائشة قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عن عقبة الشيطان والاقعاء قال ابو عبيد هو جلوس
الانسان على اليتيه ناصبا فخذيه واضعا يديه بالارض من اقعاء الكلب والسبع وليس هذا
معنى الحديث عن الاقعاء وتفسير اصحاب الحديث في عقبة الشيطان وفي الاقعاء واحد وهو ان يضع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی محمد و آله اجمعین بعد اینکه این نوشته مشتمل است بر رساله آخوند
ملا رجبعلی که در باب اشتراک لفظی وجود نوشته بجهت ترتیب او نوشته شده بالحاق فهمیده خود
در ذیل او فصل والله یهدی الی سواء السبیل و آن رساله مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه
مقدمه در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی درین مقام و دیگر اسامی جماعتی که
قائلند باینکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است
مطلب اول در اثبات واجب الوجود بالذات مطلب دویم در اثبات احدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی ترکیب مطلب سیم در اثبات واحدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی شریک بسبیل اجمال مطلب چهارم در بیان اینکه
صفت عین ذات نمیتواند شد مطلب پنجم در بیان اینکه اشتراک لفظ وجود و موجود
میان واجب تعالی و ممکنات اشتراک لفظیست نه معنوی خاتمه در بیان احادیثی که اشاره باین
بر این دو مطلب اخیر مقدمه باید دانست که لفظ وجود و موجود بدیهی اند
که آن هستی و چیزی هستی دار است و احتیاج بتعریف ندارد بلکه ممکن نیست
تعریف آنها و حکما و متکلمین در کتب [illegible] خود تصریح باین کرده اند و از اول

اوایل

اوایل شروع کرده اند و نیز باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراک در الفاظ است
تنها مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم آن را اشتراک لفظی و آن لفظ را
مشترک لفظی می نامند درین مقام یا اشتراک از چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی
آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است آن را اشتراک معنوی و آن
لفظ را مشترک معنوی می نامند مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس
و معنی او هم که جسم نامی حساس متحرک بالاراده است مشترک است میان انسان و فرس
و دیگر معنی است دیگر و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود مشترک کنند میان واجب تعالی
و ممکن باشتراک لفظی و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده است که کسی قائل باین نشده است
و اگر شده بوده است بسیار کم بوده خلاف این مذهب باعتقاد ایشان نام آن کس در میان
علما مشهور نشده است و تشنیعات بر صاحب این مذهب میزده اند با
آنکه بنا بر اصول دین و اعتقاد برهانی است نه به پیروی مردم مشهور بنابرین جمعی از بزرگان
که صاحب این مذهب بوده اند و نام ایشان در خاطر فقیر بوده بیان میکنیم آنها
معلم اول در اثولوجیا میفرماید و اما حق تعالی بحیثیت اثبات الاشیا و صورها و معانی
الله تعالی احداث میکند اثبات اشیا را و وجود آنها را ابداع و صور آنها را انیات
اشیا را باهم پس معلوم شد که وجود اشیا و ماهیات آنها همه معلول

وآفریده حق تعالی اند پس که معنی وجود ذات تعالی بعینه معنی وجود در همه ممکنات است لازم
می آید او هم آفریده غیر و آنچه فهمیده فقیر حقیر است از عبارت معلم اول انفراد اشتراک معنوی است
و فهم این عبارت موقوف بر فهم یک مقدمه است و آن این است که وجه بمعنی هستی که آخوند فرموده اند
امر انتزاعی است و در انتزاع از موجودات هیچ چیز باید یکی مطابق انتزاع که این معنی از او انتزاع
شود دوم مصحح انتزاع که این انتزاع بسبب او صحیح باشد و در ممکنات مطابق انتزاع ذات
ایشان است بعد از استناد بعلت و مصحح انتزاع ذات علت و استناد باو است و در واجب تعالی
مطابق انتزاع و مصحح انتزاع هر دو ذات بذاته او است پس معنی عبارت معلم اول آنست که جمیع
مصحح انتزاع وجود شیء الهیه است و ازین لازم نمی آید مگر اینکه وجود اشیاء غیر او نیز معلول او باشد
اگر وجود انتزاعی معلول بر او اطلاق شود و قول او جاء ایضا ت الاشیاء و صورها معا نیز
دال بر آنست زیرا که ذات واجب تعالی صورت و ماهیت نیست اگر قایلی بگوید هرگاه وجود
ممکن معلول باشد و معنی وجه در واجب و ممکن یکی باشد پس در واجب نیز معلول خواهد زیرا که
یک معنی نمیتواند در یکجا معلول باشد و در جای دیگر واجب باشد در جواب گفته میشود که معلول
بوده وجود این معنی دارد که ذات غیر این موجود مصحح لیس انتزاع شده باشد لیکن
اگر در جای دیگر ذات آن موجود مصحح گشته وجود شده لیکن وجود معلول نخواهد بود تا اینجا
سخن فقیر است و احتیاج به تامل زیادی بعد از آن آخوند فرموده که معلم اول

میفرماید که الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها و لیس هو شیء من الاشیاء و معنی واحد محض علت همه چیزها است
و نیست مانند از چیزها پس معنی باید که وجود شیء غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود فقیر حقیر
میگوید که ازین معنی وجه انتزاعی در واجب و ممکن یکی باشد لازم نمی آید که واجب مانند
ممکن باشد این وقتی لازم می آید که بنا بر انتزاع در هر دو بر یک چیز باشد اگر چه معلم اول گفت اگر
لفظ شده باشد لازم نیست لیکن معنی معقول باشد چنانکه آخوند خود فرموده اند که بنا بر دین
و اعتقاد بعد ما است نه بر روش مردم مشهور دیگر آخوند فرموده اند که معلم اول در فصول
مدینه باین عبارت بیان کرده اند که وجوده نفس وجود خارج عن وجود سایر الموجودات
ولا یشارک شیئا منها فی معنی اصلا بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم
من ذلک الاسم یعنی وجود الله تعالی وجود است بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی
وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ یکی از ایشان در معنی اصلا و اگر
مشارکتی باشد در حکم اسم است و بس نه در معنی فهمیده میشود از آن اسم و کلمه
احمد عربی تصریح باین معنی نکرده چنین فرموده است که وجوده نفس وجود خارج عن وجود
سایر الموجودات لا یشارک شیئا منها فی معنی اصلا بل ان کانت مشارکة ففی
الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم فقیر حقیر میگوید که کلام حکیم تصریح

لفظ وجود دارد لکن دلیل ایشان آنکه اگر بعضی باشد که لازم می آید واجب مانند حکم باشد تا معقول آن
زیرا که مراد از مانند بودن آنست که در ذات یا در صفتی از صفات حقیقیه مشارک باشد
نه در مطلق چیزی اگر نه هر حکیمی مذکور چیزی لازم می آید قایل باشند با آنکه واجب تعالی مانند چیزها
باشد در اطلاق لفظ بر او و اطلاق شیء و غیر آن بعد از آن آخوند فرموده که صوفیه رضوان الله علیهم
در مقام تنزیه اسم نیز راه نداده اند و این عبارت ایشان است که لا اسم و لا رسم و لا نعت
و لا وصف هیچ جوابی فرموده است در این مقام عارف شبستری که منزه ذاتش از چند
و چه و چون تعالی شانه عما یقول و شیخ صدر الدین قونوی در نصوص و در تفسیر سوره فاتحه تصریح
باین معنی کرده اند و عبارت نصوص این است که قولنا فیه انه موجود للتفهیم لا انه بمعنی
الوجود و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده اند که وجود عام معلول اول است و این موافق
مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند اولا و ماهیت را ثانیا و حکمای هند
نیز تصریح باین معنی کرده اند و گفته اند حق تعالی هست نه هستی فقیر حقیر میگوید کلام
صوفیه که نقل فرموده اند چنانکه دلالت بر اشتراک لفظی دارد بر نا معقول دیگر
هم دلالت دارد و کلام حکما که دلالت بر اشتراک لفظی ندارد زیرا مراد ایشان
آن میتوانند که حضرت تعالی بذات حقه موجود است و لیکن تصدیع که آخوند کشیده اند

ونقل

و نقل عبارت حکما و صوفیه نموده اند تا آنکه هیچکدام دلیل مدعی نبوده در کار نبوده زیرا اگر کسی گفته که این
مذهب قایل شده چه مذهب اسلام و در این باب که صوفیه و غیرهم در این داخل اند بر السنه مشهور و
در کتب مسطور است بعد از آن آخوند فرموده اند که اما مطلب اول پس باید دانست که موجود بغیر که یا هم
موجود و فقیر حقیر میگوید آنکه وجود بمعنی هستی است از او انتزاع میشود منقسم میشود بدو قسم
از جهة آنکه یا محتاج است بغیر یا محتاج نیست قسم اول را ممکن الوجود بالذات میگویم
و قسم دوم را واجب الوجود بالذات و آن قسم که محتاج بغیر است می باید محتاج باشد بآن قسم که محتاج
نیست بغیر که واجب الوجود بالذات است از جهة آنکه غیر قسم اول منحصر است در قسم دوم که
واجب الوجود بالذات و وجود قسم اول بین است و محتاج باثبات نیست و اثبات وجود
او از وجود قسم اول میشود که نیز اثبات اسم میگویم که هرگاه طبیعت ممکن الوجود که محتاج است
بغیر موجود باشد واجب الوجود که محتاج الیه اوست می باید موجود باشد اگر طبیعت ممکن الوجود
موجود است پس واجب الوجود بالذات موجود است فقیر حقیر میگوید که در اثبات واجب دعوی
وجود طبیعت موجود در کار است که دعوی وجود موجود ما کافیست و ضرورت این مقدمه نظر به بینت بعد از آن آخوند
فرموده اند که اما مطلب دوم باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند بود که مرکب باشد از اجزاء اصلا
از جهة آنکه اگر مرکب باشد از اجزا او محتاج خواهد بود بآن اجزا بواسطه آنکه اگر آن اجزا نباشد او نخواهد
بود و لیکن خلاف فرض است یعنی واجب الوجود بالذات مرکب نباشد بعد از آن آخوند فرموده اند که اما مطلب سیم
باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند که دو تا باشد یا زیاده بر دو بواسطه آنکه اگر دو باشد
لازم آید معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو و لیکن حال خالی نیست از اینکه این معنی عین
ذات خواهد بود یا جزء ذات هر دو یا عارض ذات هر دو نمی تواند بود که عین ذات هر دو باشد

از جهة انکه خالی نیست از انکه چیزی را ضم شده است که دو تا شده است یا ضم نشده است اگر ضم نشده است پس دو تا نخواهد
بود بلکه همان یک معنی خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر ضم شده است پس هر یکی از انها محتاج خواهند بود بان
امر مشترک و بان چیزی که ضم شده است پس واجب الوجود بالذات نخواهند بود و این خلاف فرض است و نمی
توانند جزو ذات هم بوده باشد از جهة انکه اگر جزو ذات هم بوده باشد انها مرکب خواهند بود از ان پس واجب الوجود
نخواهند بود و این خلاف فرض است و نمی توانند بود عارض بوده باشد بواسطه اینکه هرگاه انها ذوات را
ملاحظه کنیم بدون این عارض موصوف بوجوب وجود نخواهند بود پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود بان امر عارض
پس هیچ یک واجب الوجود بالذات نخواهند بود بلکه واجب الوجود بان امر عارض خواهند بود و این خلاف فرض است
و دیگر انکه اگر وجوب وجود عارض باشد فاعل این وجوب وجود یا ذات واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود
اگر ذات واجب الوجود است لازم می اید که یک چیز هم قابل و هم فاعل باشد از یک جهة و این محال است و اگر غیر
ذات واجب الوجود بالذات است لازم می اید که واجب الوجود بالذات نباشد ممکن باشد و این خلاف فرض است
پس ظاهر شد از انچه بیان کردیم که واجب الوجود بیش از یکی نمی تواند بود و بنابر تقریر شبهه ابن کمونه
مندفع نگردد بعد ازان اخوند فرموده اند اما مطلب چهارم باید دانست که نمی تواند بود که صفت
عین ذات بوده باشد بدو دلیل اول دلیل عام که دلیل نفی اتحاد تمام است خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه
اتحاد دو وصف و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکما و ان
انست که نمی تواند بود که دو چیز یکی باشند بواسطه انکه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و
دیگری موجود نیست یا انکه هیچ کدام موجود نیست بلکه شق ثالث هم پدید است اما شق اول که هر دو موجود
باشند اتحاد نخواهد بود بلکه دو تا خواهند بود نه یکی و این خلاف فرض است اما شق دوم
که یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد باز اتحاد نخواهد بود از جهة انکه اتحاد موجود با معدوم

معقول

معقول نیست اما شق سیم که هیچ کدام از این دو موجود نباشند باز اتحاد نخواهد بود بلکه اگر تامل کرده شود و تامل
هم رسیده است پس اتحاد محال است و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نمی تواند بود دوم دلیل خاص و ان
اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیت محتاج باشد بموصوف و حلول کرده باشد در ان و ممکن نیست
که چیزی محتاج باشد بچیزی در ذات و ماهیت خود و حلول کرده باشد در ان چیز و عین ان چیز باشد پس صفت عین ذات
موصوف نمی تواند بود فقیر حقیر میگوید که عینیت صفات واجب تعالی باین معنی نیست که انچه از صفات مترتب
میشود از اثار بر ذات بلا ذاته واجب تعالی مترتب میشود و این در حقیقت راجع است بنفی صفات
و اثبات اثار صفات از برای ذات و دلیلی بر امتناع این نیست و دو دلیلی که مذکور شد نیز دلالت و موجود
بران ندارد بعد ازان اخوند فرموده که اما مطلب پنجم باید دانست که اشتراک وجود میان واجب
و ممکن اشتراک لفظی است معنوی بواسطه انکه اگر معنی وجود و موجود که بدیهی التصور است مشترک باشد
میان واجب و ممکن لازم می اید که این معنی عین ذات واجب خواهد بود یا جزو ذات یا عارض ذات خواهد بود [illegible]
که نمی تواند بود که وجودی که بدیهی التصور است و صفت ممکن است و محتاج بذات ممکن عین ذات
واجب الوجود بالذات باشد اما اولا بواسطه انکه این معنی بدیهی است و ذات واجب [illegible] نیست
و اما ثانیا بواسطه انکه وصفت عین ذات نمی تواند بود چنانکه در مطلب چهارم گذشت
چه جای انکه عین ذات واجب الوجود باشد اما ثالثا بواسطه انکه محتاج است و محتاج عین ذات
واجب الوجود نمی تواند بود و دیگر انکه وجود یا انکه مقتضی عروض است یا مقتضی لا عروض یا مقتضی
هیچ یک بذات بوده است یا مقتضی هیچ کدام نیست اگر مقتضی عروض است پس هرجا که یافت شود
عارض خواهد بود پس لازم می اید که ذات ان هم عارض باشد و این محال است و اگر مقتضی لا عروض بود
پس لازم می اید که ~~ذات واجب تعالی عارض باشد و این محال است~~ وجود ممکن نیز قایم بذات باشد

پس وجوب ممکن وجوب ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است و اگر مقتضی هیچکدام نیست یعنی اقتضای عروض و اقتضای
لاعروض پس هیچ یک از آنها غیر معنی وجوب پس لازم می‌آید که واجب تعالی در قایم بودن بذات محتاج باشد بغیر و این
محال است پس وجوب عین ذات است نمی‌تواند بود نمی‌تواند بود که وجوب جزء عین ذات واجب تعالی باشد نه بواسطه
آنکه با لزوم این مفاسد لازم می‌آید که مرکب بوده باشد و نمی‌تواند که وجوب عارض ذات واجب تعالی باشد نه بواسطه فاعل — مفاسد هم
کنند وجوب با اینکه ذات واجب الوجود یا غیر ذات واجب الوجود اگر ذات واجب الوجود باشد لازم می‌آید که هم فاعل
وجوب و هم قابل وجوب باشد و این محال است و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که واجب الوجود محتاج
بغیر پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است پس تمام شد که معنی وجوب مشترک میان
واجب و ممکن نمی‌تواند بود پس اشتراک در لفظ وجوب خواهد بود نه در معنی که مفهوم است از او و از آنچه بیان کردیم ظاهر
میشود که امر تعالی صفت ندارد اصلا و فقیر حقیر میگوید که معنی وجوب و موجود که بدیهی التصور است مشترک است
میان واجب و ممکن و این معنی انتزاعی است موجود در ذهن نه عین واجب است و نه عارض ممکن ولیکن گوییم که وجوب
واجب عین ذات اوست اولاً نسبت که مصحح انتزاع و مطابق انتزاع در آنجا هر دو یک است و در ممکن چیز
دیگر است مصحح انتزاع غیر مطابق انتزاع است و اگر مطابق انتزاع ذات ممکن است و مصحح انتزاع علت
یا استناد بعلت او و این هیچ مفسده لازم نمی‌آید و بحمد الله آخوند بعد از تامل در آنچه گفته شد تمام مدفوع است
اما سخن اول که وجود که بدیهی التصور است و صفت ممکن و محتاج بذات ممکن غیر واجب الوجود نمی‌تواند
بود مدفوع است بآنکه عین بآن معنی که مصحح انتزاع ذات بذاته اوست نمی‌تواند بود و سخن دوم که صفت
غیر نمی‌تواند بود نیز در سابق مدفوع شد و سخن سیم که وجود محتاج است و محتاج غیر ذات واجب
الوجود نمی‌تواند بود مدفوع است بآنکه معنی عینیت آن است که ذات مصحح انتزاع او است و این
مفسده ندارد و سخن چهارم که در آن دست با اقتضای عروض و لاعروض زده‌ام نیز مدفوع گشت

بآنکه

بآنکه طبیعت وجوب اقتضای عروض و لاعروض هیچکدام نمی‌کند و عروض و لاعروض هیچکدام در خارج نیست که تا بتعین عارض و معروض
وجوب امر انتزاعی است که عقل از واجب و ممکن انتزاع می‌نماید و معنی عینیت او در واجب آن است که مصحح انتزاع
ذات بذاته است و غیریت در ممکن مصحح انتزاع غیر ذات ممکن است و این عینیت مصحح و غیریت
آن ذکر معنی وجوب ندارد و معنی وجوب که بدیهی است میان واجب و ممکن مشترک است بعد از آن آخوند فرموده
که اما خاتمه باید دانست که اعاظم حکما که بتاخر بر این مطلب بسیار زیاد از آنجمله کلام امیر المؤمنین صلوات الله
و سلامه علیه است که در نهج البلاغه فرموده‌اند و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه بعنی کمال التنزیه و خالص
کردن اوست از همه نفی کرده صفات است انتهی و فقیر حقیر میگوید که این کلام دلالت بر نفی صفات زایده میکند
چنانکه مذهب اشاعره و بر عینیت صفات بآن معنی که مذکور شد نه بر نفی مطلق صفات و اشتراک
لفظی چنانکه مخفی نیست دیگر گفته که شیخ ابوجعفر کلینی در کافی ذکر کرده اند که کل موصوف مصنوع
و صانع الاشیاء غیر موصوف معنی آن چیزی که وصف کرده شده مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده
شده است و فقیر حقیر میگوید که مراد وصف کرده شده بصفات زایده است که نه خدای تعالی خود را
وصف کرده و در احادیث و در کلام ائمه نیز موصوف واقع پس مراد بنفی نفی صفات است بقول بعضی از ان
فرموده اند که و دیگر ان خطبه ابن بابویه در کتاب توحید از حضرت امام علی بن موسی علیه التحیة و الثناء نقل کرده
و بر شیعه لازم است که آنها را بهم رسانیده اعتقاد خود را بدان تصحیح درست نمایند آنحضرت اول فرموده‌اند
که اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول
ان کل صفة و موصوف مخلوق و شهادة کل مخلوق ان له خالقا لیس بصفة و لا موصوف و شهادة کل صفة
و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث
یعنی اول بندگی کردن امر تعالی شناختن اوست و اصل شناختن الله تعالی یکی دانستن است
او را و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفات است از و بواسطه گواهی دادن عقلها بآنکه

هر صفتی و موصوفی آفریده شده اند و گواهی دادن هر آفریده براینکه از برای او آفریننده هست که نه صفت است
و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنه ایشان و گواهی دادن مقارنت بحدوث
و گواهی دادن حدوث بامتناع از ازلی بودن که ممتنع است از حدوث و نیز درین خطبه فرموده
که کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی ما سواه معلول یعنی هر چیزی که بنفس خود شناخته شود مصنوع است
و هر چیزی که قایم باشد بغیر خود معلول است و نیز درین خطبه فرموده اند که من وصفه فقد حده یعنی هر که وصف
کند الله تعالی را پس حد گرفته است انتهی و نیز درین خطبه واقع شده است که فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه
و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه یعنی هر چیزی که هست در آفریده یافت نمیشود در آفریننده فقیر حقیر
میگوید عبارات این دو خطبه هم دال اند بر نفی صفات زایده و همچنین دال اند بر اینکه لفظ نیست بعد از ان
آخوند فرموده اند حضرت در خطبه دیگر فرموده اند که اول الدین معرفته و کمال المعرفة توحیده و کمال
التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة الموصوف انه غیر الصفة یعنی
اول دین داری شناختن الله تعالی است و کمال شناختن یکتا دانستن اوست و کمال یکتا دانستن بر طرف کردن
صفات است از وی بواسطه گواهی دادن هر صفتی باینکه بتحقیق غیر موصوف و گواهی دادن موصوف
باینکه بتحقیق غیر صفت است فقیر میگوید دلالت این حدیث مثل دلالت احادیث سابق است
بعد از ان آخوند فرموده اند که نیز در کتاب توحید از آنحضرت منقول است که فرموده اند که من
شبه الله بخلقه فهو مشرک یعنی کسی که مانند کرد الله تعالی را بخلق او پس شریک قرار داده است از برای
الله و در کتاب توحید منقول است از ابا عبد الله علیه السلام فرموده اند که من شبه الله بخلقه فهو مشرک
تبارک و تعالی الله تعالی لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء و کل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه یعنی کسی که مانند کرد
الله تعالی را بخلق او پس او شریک قرار داده از برای خدای تعالی بتحقیق الله تعالی شبیه بهیچ چیز نیست
و نه مانند باو هیچ چیزی و هر چیزی که واقع شود در وهم الله تعالی بخلاف اوست و نیز در کتاب

واقع

واقع شده است که من شبه الله بخلقه فقد اتخذ فیه یعنی کسی که مانند کرد الله تعالی را بخلق او پس بتحقیق گرفته است
از حق الیقین ... نیز دال اند بر اثبات صفات از برای خدای تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات و لکن
تاویل حضرت امام محمد باقر صلوات الله و سلامه علیه که در حدیث است که آیا حق تعالی عالم و قادر است الا انه وهب
العلم للعلماء و القدرة للقادرین کل ما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود
الیکم و الباری تعالی واهب الحیوة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار یتوهم ان لله تعالی زبانیتین کما لها
فانها تتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا یکونان له هکذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی یعنی آیا نام برده میشود الله تعالی عالم و قادر
مگر بواسطه اینکه بخشیده است علم را بعلما و قدرت را بقادران پس هر چیزی را که تمیز میدهید آنرا
بوهمهای خود در دقیقترین معناهای او پس او آفریده و ساخته مثل شماست باز گردانیده و ساخته شده است مثل
شما و آفریننده متکلم ... شده بشما و باری تعالی بخشنده حیوة و موت است شاید مورچه کوچک
توهم کند اینکه بتحقیق از برای الله تعالی دو شاخ است همچنانکه از برای او هست پس بتحقیق که آن مورچه تصور
میکند اینکه نبودن آنها نقصان است از برای کسی که ندارد آنها را و همچنین است حال عقلا در آنچیزی که وصف
میکنند الله تعالی را باو پس عالم بودن و قادر بودن الله تعالی معنیش بخشیدن علم است بعلما و بخشیدن
قدرت است بقادران یا تا و یا دیگر که بازائمه صلوات الله و سلامه علیهم کرده اند و فرموده اند که عالم است
یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست اثبات صفات کمالیه محمول بر سلب مقابل آنصفات که از طرف
نقصان است کرده اند و تعمیم از حکما کل این مذهب دارند و میگویند که هر صفت کمالی که نسبت داده میشود بذات
الله تعالی مراد از ان سلب مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است پس جمیع صفاتی که نسبت
داده میشود بذات الله تعالی مثل وجوب ... راجع میشود بسلب اطلاق وجوب بالله تعالی یعنی
که معدوم نیست و اطلاق واجب بر او باین معنی است که ممکن نیست یعنی اینکه معنی وجوب امری است عارض ذات الله تعالی
و قائم باو تا اینکه ذات الله تعالی بمعنی وجوب موجود بالذات و بمعنی وجوب بالذات ... در ممکنات اینچنین آخوند
در رساله تمام و فقیر حقیر میگوید که معنی من شبه الله بخلقه فهو مشرک اینست که کسی تشبیه داد خدای تعالی
را بچیزی از خلق او در ذات یا در یکی از صفات حقیقیه پس او مشرک خواهد بود زیرا که مخلوق او را با

[illegible]

دانسته و این مشترک است و اگر گویند اطلاق موجود بر او تعالی و ممکن باعتبار آنست که معنی هستی از انهر دو انتزاع میشود
مشترک نیست زیرا که این معنی انتزاعی صفتی بکلام نیست و بعضی اکثر در مطلق امور کتابه نیست
چنانکه بعضی اکثر در اطلاق لفظ به معنی مشترک نیست بلکه بعضی اکثر در اطلاق لفظ موجود قایل
باشد اکثر مشترک معنی دانند با آنکه نزاع در اطلاق لفظ با بر او تعالی نیست و معنی و اطلاق بر عالم و قادر الا آنکه
و هب العلم للعلماء والقدرة للقادرین آنست که او را عالم بمعنی دانا و قادر بمعنی توانا نامیده اند بواسطه
آنکه دانایان را دانایان و توانایان را توانایان او داده پس چنین میشود که او دانا و توانا نیست زیرا که
معنی علم اعطای علم است و معنی قدرت اعطاء القدرة و معنی فیکان آن تمیز نمود که اشاره با استحاله
دانستن کیفیت علم و قدرت او است و آنچه انتزاع دلیل کرده نامیده اند غیر این معنی نیست
بلکه مؤکد همین معنی است که مذکور شد و مراد با آنکه مراد از هر صفتی سلب طرف مقابل است
آنست که آنچه میتوان فهمید همین است و زیاده بر آن ممکن النقل نیست والله اعلم بحقایق الامور.


بسم الله الرحمن الرحيم
حروف العطف
الواو
الفاء
ثم
حتى
إما
أو
أم
لا
بل
لكن
حروف النفي
ما
إن
لا
لم
لما
لن


حروف التنبيه
ها
أما
ألا
حروف النداء
يا
أيا
هيا
أي
ء
وا
حروف التصديق
نعم
بلى
أجل
جير
إي
حروف الصلة
إن
أن
ما
لا
الباء
من

حروف التحضيض

لولا لوما هلا الا

حرفا المصدر

ان ما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على النعم وكفى وصلوته وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد النبي الامي وآله
ذوي الكرم والوفا وبعد فهذه صورة بحث لعبد الله الفقير الى رحمة ربه الغني حسين
بن عبد الصمد الجبعي في حلب سنة احدى وخمسين وتسعمائة مع بعض فضلائها
وكان ذكيا نجيبا ولي معه صحبة وصداقة اكيدة بحيث لا اتقيه وكان اوحد
من اعيان حلب فقلت له انه لا يصح لشيء ويمكث بينه ان صرف كل عمره في تحصيل اليوم
الاسلام مع تحصيل تفرقها بينها ان نفتش في مذهبنا الذي ندين الله به ونعتقد لزم بعض
بنص القرآن وليس بحجة بينه ان كل احد يعتقد صحة مذهبه فان كان مع ذلك الكل ناجين وليس
كذلك فقال نعم حتى نحن فقلت هل عندكم نص من القرآن او من الرسول على وجوب
اتباع ابي حنيفة فقال لا فقلت هل اجمع اهل الاسلام على وجوب اتباعه فقال لا فقلت
ما سوغ تقليده فقال انه مجتهد وانا مقلد والمقلد فرضه ان يقلد مجتهدا من المجتهدين

فقلت

فقلت ما تقول في جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هل كان مجتهدا من المجتهدين
فقال هو فوق الاجتهاد وفوق الوصف في العلم والتقوى والنسب وعظمة الشأن
وقد نقل بعض علمائنا من تلامذته كذا اربعمائة رجل كلهم علماء مجتهدون واتى حنيفة
اخذ عنهم فقلت فقد اعترفت باجتهاده وتقواه وجواز تقليده المجتهد وكثرة علمائه
فمن اين وصمتم انا على الضلالة وانتم على الهداية مع انا نعتقد عصمته وانه لا
يخطئ في الحكم ونحن ندل الدلائل على ذلك ادلة مدونة ودليل مذكور في جملة العقائد
والرأي والاستحسان ونحو عدم الحفظ ولعله اقتصر على عصمته والاعتراف بانه لا يعمل بالاجتهاد
كما ترعون فقد دل الدليل على وجوب اتباعه مع تسليم ان ابا حنيفة واحد منهم اذ اجمع كل اهل
الاسلام حتى السنة والمعتزلة على غزارة علمه ووفور تقواه وعدالته وعظمة شأنه
بحيث اني الى اليوم مع كثرة ما رايت من كتب اهل السير والتواريخ وكتب
الجرح والتعديل وغير ذلك لم اقف على طعن على شيء من مذهبه واعمال شيعته
مع كثرتهم وعظمتهم في الاقطار لا تدرك من ملوك الارض والناس في القرون

اليهم بالصدق والكذب لم يقدر احد ليفتري عليه كذبا في الطعن بنسب
الى ملوك عصره وذلك لا يعلم انه افترى كذبا بكل من يهوده
مرتبة نزره يهود اباؤه وابناؤه السنة بها من جميع الخلق بتكذيب تحريرا لتعصبه
من اجمع الناس على عدم عدالته وجواز التقليد وتقليده بين ورع وفيه الكتب
الطعن مع ان الجرح مقدم على التعديل كما قرر في موضعه وان المتكلم
صنف كتابا سماه السهم المصيب في الطعن على ابي حنيفة واثبات كفره
بادلة يطول ذكرها وصنف بعض فضلاء الشافعية كتابا سماه الكشف الرعب في
الرد على ابي حنيفة انه في مصر ذكر فيه جميع ما ذكره الغزالي وزاد عليه اشياء
في وجوب تقليد المعصوم على عدم عدالته الا ان ظن الصواب من عند الله والحكم العمل بالراجح
مع وجود الراجح اجماعا وثانيها انه عندنا من اهل البيت المطهرين بنص القرآن
المطهر من النقص عن الآثام ومن كل قبيح كما نص عليه ابن حجر في محل اللغة
النفس المعصومة رعيها الشيعة وابو حنيفة ليس منهم اجماعا وغيرهم للعلية المطهرين بنص القرآن

بيني

سئل النبي عنه فقال نحن لا نسلم انه من اهل البيت وقد نقل ابن
شيئا انهم صحح ثقة سماه ابن ليس من اهل البيت
الاجماع لوجهين الاول ان كل من قال بالعصمة انهم معصومون
عصره بنص القرآن وثبت عصمته لانه قد وقع الاجماع على لا فرق بينه وبينهم
لعصمتهم دونه خلاف اجماع المسلمين الثاني انه قد اشتهر بين اهل النقل والرواية
الصادق عليه السلام وآباؤه لم يترددوا الى مجالس العلماء اصلا ولم ينقل انهم ترددوا
الى مخالف ولا من المخالف مع كثرة المصنفين في الرجال وطرف النقل وتعداد
والتلامذة منه وان ذكروا انه اخذ العلم عن ابيه محمد الباقر عليه السلام وهو اخذه عن ابيه
زين العابدين وهو اخذه عن ابيه الحسين وهو من اهل البيت اجماعا وقد صح عندنا انهم ع
لم يكن فيهم لطلب الاجتهاد ولهذا لم يسئل احد منهم قط صغيرا او كبيرا بمسئلة
فتوقف في جوابها واحتاج الى مراجعة وقد صرحوا عليهم السلام بان قول الواحد منهم
كقول اباءهم وقول اباءهم كقول النبي صلعم واله وثبت ذلك عندنا بالطرق الصحيحة

المقصد بهم فحوى ما قول المطهر بن نقض الكتاب وانها ثابت فصحيح [illegible]

الصحيحة المشتهرة المتواترة المتفق اللفظ من قوله [illegible] ان يختلف [illegible]

[illegible] كتاب [illegible]

بعض الطرق فى ذلك [illegible] كتاب [illegible]

[illegible] الشيعة [illegible]

ولم [illegible] كتاب [illegible] ابا حنيفة [illegible]

بالتمسك به [illegible]

بوجوب اتباعهم وان [illegible] بوجوب الاتباع وذلك [illegible]

بالرجوع [illegible]

والتقليد [illegible]

ولم يشتهر [illegible]

لكن [illegible]

وذلك [illegible]

لدى شيعتهم وكثيرا من اهل السنة [illegible] فى الطوائف [illegible]

[illegible]

[illegible] الجرح والتعديل [illegible]

السنة ولكن ليسوا اقل من غيرهم من فرق الاسلام [illegible]

منهم [illegible] على التشيع فى جميع الاعصار اعلم العلماء [illegible]

العلوم [illegible]

[illegible]

وزرارة بن اعين ومحمد بن مسلم [illegible]

واما بعد زمان الائمة فمنهم [illegible] ابن بابويه والشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى [illegible]

وابن طاووس والخواجة نصير الدين [illegible] والشيخ ابو القاسم المحقق [illegible]

ابن المطهر وولده فخر المحققين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فالحكم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقت في زمن النبي صلى الله عليه وآله كما مر [illegible] المعتدين وأفرادهم الوافق [illegible] والعجم

ورابع النجوم ورابع ذلك ما يبطل [illegible] ولا يمكن [illegible]

[illegible]

رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الذين [illegible]

حتى [illegible]

[illegible] الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اهل البيت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

خلفاء [illegible] رسول الله [illegible] واوهم

من رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible]

[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] اهل البيت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عن [illegible]

فيقال انك لا تدري ... سحقا سحقا لمن غير بعدي وذكرت ... الحوض ... رواه في الصحيح [illegible]
[illegible] ... عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال [illegible]
على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي اختلجوا دوني فلاقولن اي رب اصيحابي
فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك ورواه ... في الصحيح [illegible]
[illegible] ... انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم [illegible]
[illegible] ... في الصحيح [illegible]
[illegible] ... رواه ... في الصحيح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ... والذين [illegible]
[illegible] ... القرآن [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وذكرت [illegible] ... الى الدنيا [illegible]
[illegible] ... النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] ... وذكرت [illegible] ... ابي بكر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ... النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]

المجلد ١

[illegible] ... الاحكام [illegible]
[illegible] ... ابو بكر [illegible]
[illegible] ... رسول الله [illegible]
[illegible] ... عثمان ... وذكرت ... عمر بن الخطاب [illegible]
[illegible] ... رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] ... عمر [illegible]
[illegible] ... رضي الله عنه [illegible]
[illegible] ... وذكرت انه ... عثمان [illegible]
[illegible] ... النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible] ... الاسلام [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ... رسول الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وذكرت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] رضي الله عنه [illegible] كما [illegible]
[illegible] سمعت رسول الله صلى الله عليه [illegible]
[illegible]
[illegible] قال رسول الله صلى الله عليه واله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم
اثنى عشر رجلا ثم تكلم بكلمة خفيت علي فسألت ابي ماذا قال رسول الله فقال كلهم من
قريش [illegible] رسول الله صلى الله عليه واله لا يزال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] صلى الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة قال المرتضى رضي الله عنه وارضاه سأل الرئيس
ادام الله تمكينه عن السبب في نكاح امير المؤمنين عليه السلم
بنته عمر بن الخطاب وكيف يصح ذلك مع اعتقاد
الشيعة الامامية في عمر انه على حال لا يجوز معها نكاحه وانا
اذكر من الكلام في ذلك جملة كافية مقنعة بالاطلاع
عليها واعلم ان الزيدية القائلين بالنص على امير المؤمنين ع
بعد الرسول ص بغير فصل قد سلموا من هذه المسئلة وامثالها
لانهم يذهبون الى ان دفع النص فسق وان كان ذنبا كبيرا
يستحق الخلود في نار جهنم وليس بكفر والفاسق يجوز انكاحه
والنكاح اليه وليس كذلك الكافر وانما الكلام
مع الامامية الذين يذهبون الى ان دفع النص كفر ويلزمون
على ذلك مسائل منها انكاح النبي ص عثمان بن عفان واحدة
بعد اخرى وان ذلك يلزم القول بكفر جاحد النص على
امير المؤمنين ع وليس لكم ان يقولوا جحد النص انما كان
انما كان بعد وفاة النبي ص فهو غير مؤثر ولا يقدح
فيما يكون في حيوته ص لان دفع النص اذا كان كفرا

والكافر عندكم لا يجوز ان يقع منه ايمان متقدم بل المستقر
من مذهبكم ان من آمن بالله طرفة عين لا يجوز ان
يكفر بعد ايمانه فعلى هذا المذهب ان كل من كفر
بدفع النص لا يجوز ان يكون له حال ايمان متقدمة وان
اظهر الايمان فهو مبطن لخلافه والمسئلة لازمة مع
التحقيق ومن مسائلهم ايضا على هذا المذهب ان يقال
اذا كانت بعض ازواج امير المؤمنين ع قد كفرت وهي عندها
ايضا امامية وكانت حفصة شريكة لها في الكفر الامامية
والاختلاف عليه بعد ابيه كما في الكفر وعلى مذهبكم
لا يجوز ان يكون الايمان واقعا في حال متقدم
ممن كفر ومات على كفره فكيف ساغ للنبي ص ان
ينكحهما وهما في تلك الحال غير مؤمنات ومن المسائل
ايضا تزويج امير المؤمنين ع بنته عمر بن الخطاب
وتحقيق الكلام في ذلك كتحقيقه في عثمان وقد
تقدم منه ما فيه كفاية والجواب ان نكاح الكافرة
او نكاح الكافر امر لا يدفعه الفعل وليس في مجرده
ما يقتضي قبحه وانما يرجع في قبحه وحسنه الى السمع
ولا شي اوضح وادل على الاحكام من فعل النبي ص
وفعل امير المؤمنين ع واذا رايناهما قد نكحا
وانكحا الى ما ذكرت حاله وفعلهما ع حجة علمنا
لا يقع الا صحيحا وصوابا قطعنا الى جواز ذلك

وانه غير فسح والمحظور فيه بعد وليست حال عثمان
في نكاحه بنتي رسول الله صلعم وحال عايشه وحفصه كحال
عمر بن الخطاب في نكاحه بنت امير المؤمنين ع لان
عثمان كان في حيوة النبي صلعم لم يظهر منه ثانيا في
الايمان وانما كان يظهر بعد شك الايمان
وكذلك عايشه وحفصه وعمر بن الخطاب في
حال نكاح بنت امير المومنين ع كان مظهرا من
جحد النص ع هو كفر فالحال معرفه واذا قيل اي
انتفاع باظهار الايمان والنبي صلعم يقطع على كفره
مظهره في الباطن لانه اذا علم انه سيظهر ممن
اظهر الايمان في تلك الحال كفر ويموت عليه
فلا بد من ان يكون في الحال قاطعا على ان
الايمان المظهر هو نفاق وان الباطن بخلافه
فقد عدنا الى انه نكح وانكح مع القطع على الكفر
قلنا غير ممتنع ان يكون ع في حال انكاح
عثمان لم يكن الله تعالى اطلعه على انه سيجحد
النص بعده فان ذلك مما لا يجب الاطلاع
عليهم اذا ظهر من مذهب الامامية انه ع كان
مطلقا على ذلك فليس معنا تاريخ بوقت
اطلاعه عليه ويجوز ان يكون ع انما علم بذلك
بعد الانكاح او بعد موت المراتين المنكوحتين

وكذلك

وكذلك القول في عايشه وحفصه يجوز ان يكون
ما علم باحوالهما الا بعد الانكاح فيهما فاذا قيل
فكان يجب ان يفارقهما بعد العلم بما لا يجوز الزوجيه
معه امكن ان يقال ليس معنا قطع على انه ع علم
ان المراتين تجحدان النص فان ذلك لم
يرد به رواية واكثر ما وردت الرواية وان
كانت من جهة الآحاد ومما لا يقطع بمثله انه ع
قال لعايشه ستقاتلينه وانت ظالمة له وهذا
اذا صح وقطع عليه امكن ان يقال فيه ان محض
القتال ليس بكفر وانما يكون كفرا انما يكون
اذا وقع على سبيل الاستحلال في الجحود الامامه
ولعى فرض طاعته واذا جاز ان يكون ع لم
يعلم باكثر من مجرد القتال الذي يجوز ان يكون
فسقا ويجوز ان يكون كفرا فلا يجب ان يكون
قاطعا على نفاق المراتين في الحال لان القتال
في المستقبل لا يمنع ان يتقدمه الايمان بل لا يمتنع
ان يكون منفعه على الايمان وهذه المحاسبه
والمناقشه لم تمض في كتب احد من اصحابنا
وفيها سقوط هذه المسئله على انا اذا سلمنا على
اشد الوجوه انه ع علم انهما في الحال على نفاق
وعلم عثمان ايضا مثل ذلك في حال انكاحه

لا يبعد ذلك جاز ان يقول لنكاح المنافق والخاصه
جائز في الشريعه ولا يجب ان يجري المنافق مجرى
مظهر الكفر ومعلنه واذا جاز ان تفرق الشريعه
بين الكافر الحربي والمرتد وبين الذمي في جواز النكاح
فيبيح الذميه عند مخالفينا كلهم مع الاختيار وعندنا
مع الضروره وفقد المؤمنات ولا تبيح نكاح
الحربيه على كل حال جاز ان تفرق بين مظهر الكفر
والمنافق في جواز المناكحه وبعد فالشيعه
والاماميه تقول ان النبي ص كان يعرف جماعه
من المنافقين باعيانهم ويقطع على ان بواطنهم
الكفر بدلالة قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره ومحال ان يتعبده بترك الصلوه
عليه قبره الا وقد عينه تعالى له ع قوله تعالى له
قوله تعالى ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم
في لحن القول واذا كان ع عارفا باحوال المنافقين
ومميزا لهم من غيرهم ومع هذا فما روي انه ع فرق
بين احد منهم وبين زوجته ولا خالف بين احكامه
واحكام المؤمنين وكان على الظاهر بعضهم الذي
لا يقطع على عاقبته فقد بان ان الشريعه قد فرقت
بين مظهر الكفر ومبطنه في هذه الاحكام فان قيل
فتجوزون ان يكون ع نكح وانكح من يعلم خبث

باطنه

باطنه
مختارا قلنا فعله ع بذلك يقتضي انه مباح غير انه يبعد
ان ينكح احدنا غيره مع قطعه على انه عدو في الدين
وان جاز ان يبيح الشريعه ذلك فالاشبه ان
يكون ع اذا فرضناه انه عالم بخبث باطن من انكحه
ونكحه في الحال ان يكون فعل ذلك لتدبير وسياسه
وتالف والامر بالاستئثار وارتفاع الاسباب
لا يجوز ان يفعل ذلك ومن جملة نقفه من غفلة
اصحابنا على ان دفع كون رقيه وزينب بنتي
رسول الله ص على الحقيقه وزعم انهما بنتا خديجه
رضي الله عنها من هاله ابن ابي هاله ودافع لما
هو معلوم ضروره لان العلم بذلك فيمن خالط
اهل الاخبار كالعلم بغيرهم من الامور الظاهره
والشاك فيه كالشاك في امر معلوم بالاخبار
وما هنا الى المكابرات في المعلومات ضروره
والحديه وحده واما الكلام في نكاح عمر فقد تقدم
ان الفعل لا يتسع من مناكحه الكفار وان فعل
امير المؤمنين ع اقوى حجه واوضح دليل وهذه
الجمله كافيه لو اقتصرنا عليها لكنا نقول ان
امير المؤمنين ع لم ينكح عمر مختارا بل بعد
مراجعه ومدافعه ووعيد وقد ورد الخبر بانه ع لما
خطب اليه دافعه عن ذلك باجمل دفع فاستدعى

عم العباس بن عبد المطلب رضي الله ثم قال له ما لي أبي بأس
فقال له العباس وما الذي اقتضى هذا القول قال
خطبت الى ابن اخيك ابنته فدفعني وهذا يدل
على عداوته لي وبراءته عني والله والله لافعلن
كذا وكذا ولابلغن الى كذا وكذا وانما كنى عن التصريح
بالوعيد الذي يثقل قبحه وقبحه ومجاوزته كل حد
والالفاظ مشهورة في الرواية معروفة فعاد العباس
رحمه الله الى امير المؤمنين ع فعاتبه وخوفه وساله
رد امر المراة اليه فقال له افعل ما شئت فمضى
وعقد عليها ومع هذا الاكراه والتخويف فقد يحل
المحارم كالخمر ولحم الخنزير وروي ان ابا عبد الله
الصادق ع سئل عن ذلك فقال ع ذلك
فرج غصبناه عليه فاذا كانت التقية وخوف الضرار
وقطع مادة المظاهرة مما حمل مجموعه وتفصيله امير المؤمنين
على بيعة من جلس في مقعده واستولى على حقه واظهار
طاعته والرضا بامامته وهذه عظيمة فاهون من
ذلك كله في النكاح باعظم مما ذكرناه واحسن
العذر بهذه الامور كلها ولولاه كانت قبيحة محظورة
وكذلك العذر بعينه قائم في النكاح اخف حالا
واهون خطبا من غير ما عددناه لانه جار في العقول
ان يبيح الله تعالى انكاح الكفار مع الاختيار

فليس

فليس في ذلك وضع باب بل لا بد من حصوله ولكن يصح
العقول مع الاختيار والاضطرار ان يبيح الامامة
من لا يستحقها وان يطاع بعقد بيعته من لم يكمل له شرائط
الامامة فاذا الجات الضرورة ما لا يجوز مع الاختيار
العقول اباحته وكيف لا تبيح الضرورة ما كان
يجوز في العقول مع الاختيار استباحته ومن
حمل نفسه من اصحابنا على انكار هذه المصاهرة
لمن حمل نفسه على الانكار كونه فيه ورسى رسول
الله صلى الله عليه وآله في دفع الضرورة والا
نفقه اعداوه والطريق عليه لمن لا يعلم
حقائق الامور انه في كل مذاهبه واعتقاداته
على مثل هذه الحال التي لا تخفى على العقلاء ضرورة
مرتكبها فاما من قال من جهال اصحابنا ان العقد
وقع لكن الله تعالى كان بدل المعقود عليه شيطانة
عند العقد الى التمتع فهذا يضحك الثكلى لان
المسئلة باقية عليه في العقد لكافر سواء تمتع
او لم يتمتع فما اعتذر به من ايقاع العقد لكافر
على مؤمنة هو المطلوب منه فلا معنى لذكر المنع
من التمتع من لا يجوز مناكحته ولا عقد النكاح اذا
اباحه العقد الواقع التمتع فكيف منعه لم يقصه
والمنع من العقد اولى من المتعة والمنع من

مقتضاه وانما احوج الى ذلك العجز عن ذكر الصحيح
وهذه جملة مغنية عما سواها باذن الله تعالى
والحمد لله وحده والصلوة على محمد
وآله الطاهرين

١٢

يقول العبد القاصر الفقير الى فضل ربه الغني يحيى بن محمد شفيع
الاصفهاني بلّغه الله نهاية الاماني انه قد رجعت نظري
في المسئلة السابقة المشكلة على السيد المرتضى رضي الله عنه
مرات وبعد في نظري في الجواب عن جواز نكاح
النبي صلى الله عليه [illegible] مع علمه بكفرهما باطنا وكذا في جواز
النكاح [illegible] لهم وجواز نكاح النبي
[illegible] او [illegible] لعل الحق ان جواز النكاح والانكاح
من الاحكام الواقعية لمن اظهر الاسلام كالشهادة
وان كان منافقا كحقن دمه وحرمة ماله وجواز
توريثه [illegible] وطهارة بدنه وغير ذلك من الاحكام
الواقعية الثابتة لمن اظهر الاسلام وان كان
في الواقع مبطنا للكفر ولا ادري من ذلك صريحا
ولا ما ينافيه بل لا مناص عنه على مذهب الامامية الاثنى عشرية
المعتقدة لكفرها وكفرهما الا بعد الكلمة وسائر الكلام
[illegible] ولعل [illegible] الفقيه [illegible]
من شهور سنة [illegible] وعشرين [illegible] في البستان
[illegible] حفظه الله

واقول ايضا ان اكثر ما ذكر من الجواب من ان جواز النكاح والانكاح من الاحكام الواقعية
لمن اظهر الاسلام وان كان مبطنا للكفر مما لا مناص عنه على مذهب الامامية
الاثنا عشرية القائلين بكفر الشيخين بل الزوجتين وهو امر [illegible] من الشريعة [illegible]
[illegible] ولا يا [illegible] الا الذي [illegible] ولا [illegible] بل [illegible] احكام كثيرة [illegible]
[illegible] من الاحكام [illegible] وهو ان [illegible] وتوقف من الاحكام الواقعية [illegible]
على اظهار كلمتي الاسلام [illegible] في الكلمتين المعتبرتين وان كان منافقا
فمن اظهر الاسلام يجوز نكاحه وانكاحه وفيما [illegible] الاحكام كثيرة اخرى كطهارة [illegible]
[illegible] وان [illegible] كان حكما بالطهارة
[illegible] وهذا كان صلى الله عليه وآله [illegible] الشيخين وابنتيهما في حفصة [illegible]
[illegible] ولهذا كان صلى الله عليه وآله [illegible] ولا [illegible]
[illegible] بل [illegible] او [illegible]
[illegible] عادة فلو كان صلى الله عليه وآله علم [illegible]
[illegible] لاظهار كلمتي الشهادة [illegible]
والكفر الباطني ولم يكن من الاحكام الواقعية [illegible] في [illegible] واجرة [illegible]
[illegible] ولا [illegible] الاثنا عشرية [illegible]
[illegible] على [illegible] انه صلى الله عليه [illegible] الامامية الاثنا عشرية [illegible]
صلى الله عليه وآله [illegible] المنافقين [illegible] واشخاصهم [illegible]
كان [illegible] ولا [illegible] ولا [illegible] وان ذلك
[illegible] ان [illegible] بان [illegible] فلا [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] في ذلك [illegible] مع ذلك [illegible]
المحنة [illegible] ولو [illegible] وان كان من [illegible]
ان جواز النكاح والانكاح من الاحكام الواقعية لمن اظهر الاسلام وان كان [illegible]
احكام كثيرة [illegible] كحقن دمه وطهارته [illegible] وحرمة ماله ونحو ذلك [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قال الصدوق صم في كتاب التوحيد
ليس البدا كما يظنه جهال الناس بانه بدا ندامة تعالى الله عن ذلك ولكن
يجب علينا ان نقر لله عز وجل بان له البدا معناه ان له ان يبدا بشيء من خلقه
فيجعل قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء ويبداء بخلق غيره او يامر بامر ثم ينهى
عن مثله او ينهى عن شيء ثم يامر بمثل ما نهى عنه وذلك مثل نسخ الشرايع و
تحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها ولا يامر الله عباده بامر في وقت
الا وهو يعلم ان الصلاح لهم في ذلك الوقت ان يامرهم بذلك ويعلم ان
في وقت الاخر الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما امرهم به فاذا كان
ذلك الوقت امرهم بما يصلحهم فمن اقر لله عز وجل بان له ان يفعل
ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء

ويأمر

ويأمر بما يشاء كيف شاء فقد اقر بالبداء وما عظم الله تعالى بشيء افضل من
الاقرار بان له الخلق والامر والتقديم والتاخير واثبات ما لم يكن ومحو ما
قد كان والبداء هو رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر فقلنا
ان الله كل يوم في شان يحيي ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء ليس من
ندامة وانما هو من ظهور امر يقول العرب بدا لي شخص في طريقي اي ظهر وقال
عز وجل وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى
ذكره من عبد صلة رحمه زاد في عمره ومن ذلك قول الصادق عم ما بدا لله بدا
كما بدا له في اسمعيل ابني يقول ما ظهر له امر كما ظهر له في اسمعيل ابني اذ اخترمه
قبلي ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي وقد روي لي من طريق ابي الحسين الاسدي
رضي الله عنه في ذلك شيء غريب وهو انه روى ان الصادق عم قال ما بدا
لله بدا كما بدا له في اسمعيل ابي اذ امر اباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم وفي
الحديث على الوجهين جميعا عندي نظر الا اني اوردته بمعنى لفظ البدا والله
الموفق للصواب انتهى كلامه اقول الذي يستفاد من الاخبار ان البداء
هو التوقف خلاف ما قالته اليهود من كونه تعالى فرغ من الامر فلم يظهر شيئا
بعد ذلك ولم يحدث الا ما جرى به وبذلك فسره الرضا عم في حديث

[illegible]

سليمان المروزي حيث انكر البدا فقال له ضاهيت اليهود في هذا الباب
ثم اعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود حتى قالت اليهود يد الله مغلولة
يعنون ان الله قد فرغ من الامر فليس يحدث شيئا فقال عز وجل غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا فظهر ان معنى البدا ان الله سبحانه يحدث الاشيا
ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء الى آخر ما ذكره الصدوق ره وهو معنى قوله
تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء فهذا هو البدو والله اعلم
وما ذكره الصدوق مضمونه مذكور في هذا الحديث اذا تقرر ذلك فالبدا
لما كان بمعنى الظهور والظهور تارة يكون بمعنى بروز الشيء الى الوجود مع العلم
به قبل ظهوره كما يظهره تعالى وقد يكون بمعنى بروز الشيء مع خفائه او خفاء وجهه
قبل ظهوره عمن ظهر له وهذا محال نسبته اليه تعالى والظهور بالمعنى الاول منه تعالى
بمعنى الاظهار فصار الشيء بذلك ظاهرا منه تعالى كاحداث ما اراد احداثه
وانشاء ما اراد انشاءه ومحو ما اراد محوه واثبات ما اراد اثباته ونحو
ذلك فيكون الظهور من غيره تعالى كما اذا ظهر من العبد مثل صلة الرحم او قطيعة
او صدقة ونحو ذلك فيظهر منه تعالى ما جعله لذلك الشيء متعلق الارادة فظهور
حكمة ومن المعلوم ان حكمة الله تعالى اقتضت ربط بعض الاشيا ببعض

وسببية

وسببية بعض الاشياء لبعض ووقوع ما يريده تعالى اذا علقه بوجود شيء
فاذا ظهر من العبد صلة رحم زاد في عمره الذي كتب له معلقا على هذا
وكذا اذا انقص من عمره فيمحو الله ما يشاء ويثبت من هذا ونحوه كما يثبت
من الشرايع ونسخ واثبات خبره واذا ورد مثل هذا من مخبر صادق ثبت
صدوره منه تعالى فاي مانع يمنع في مقتضى عقل الناقص ويقول اي فائدة
في هذا وما وجه هذا على ان مثل هذا جار في خلق الكافر وعلمه تعالى بعدم ايمانه
فيصرف العقول الناقصة بان تكليفه غير جائز مع علمه تعالى بذلك او في نسبة
جواز تكليف ما لا يطاق اليه تعالى وبعد ثبوت الاختيار وحكمة التكليف
ونحوهم علم تاثير العلم في المعلوم واثبات العدل له تعالى وتنزيهه عن القبيح
والظلم والعبث يظهر فساد ذلك وقول ان من حكمة التكليف لطف الله تعالى
بالعبد وايصال التكاليف الى المكلف فاذا بلغه ان صلة الرحم تزيد في العمر
كان ذلك باعثا على فعلها واذا بلغه ان الزنا ينقص الرزق كان ذلك باعثا
على تركه وقس على هذا مقتضى الحكمة ان يكتب لنا لهذا رزق معلوم ولذا
اجل معلوم وقد منع الله تعالى ما يقدر به على تحصيل تلك الزيادة او فضل

ما يقتضي نقض ما كتب بحيث لم يبق حتى ما فات ببدى بذا فاذا بلغ المكلف ذلك
فعلا او تركا باختياره ترتب له ما ذكروا اهل الحق قائلين بتكليف الكافر
بالاصول والفروع وهذا مثل والجواب عن الشبهة فيهما واحد فظهر ان علمه تعالى بكون
زيد مثلا يصل رحمه لا يقتضي كون الاجل المقرب له المعلق على ذلك لا فائدة فيه
ويتضح هذا اما اذا قال شخص لعبده الذي يعلم منه العصيان ان المعتق في ان
تفعل كذا اعطيتك كذا درهما وان عصيتني ضربتك عشرين سوطا وكان
غرض السيد بذلك اظهار علمه بعد ضربه من غير امر ومخالفته بين العقلاء
ظالما فاذا امره فلم يأتمر لم يلمه عاقل على ضربه ومثل ما لو علم انه يطيعه فاذا امر
واعطاه ما قرره له كان معذورا اعتبر تسفيه في الاعطاء الظهور استحقاقه للطيع
مثل ذلك غاية الفرق بينهما بانه لو اعطاه من غير امر كان تفضلا منه وقد الحرم
عليه لا لكنه معرض بسبب السفه ممن لا يطلع على حقيقة امره هو الله
سبحانه وتعالى ليس من هذا القبيل فانه اذا تفضل بشيء لم يتهم بما يتهم به عبده
والمفروض ان هذا من ثواب التكليف وربط شيء بشيء ونحو هذا ما
امر بعض السلاطين ان يكتب كاتبه ويثبت ان كل من كان من خدمة

اعطيتك في
اعطيتك

وعماله

عماله يعمل كذا كان له من الاحسان زيادة كذا عما هو مقرر منه لخدامه فيثبت
ذلك في دفاتره ونحوها وعلم بذلك يتقوى داعي من اراد تحصيل هذا النفع
بذلك العمل مع قدرته ومن تكاسل عن ذلك العمل وتركه وفقد حرم نفسه
تلك النفع باختياره ففي اثبات ذلك وتقريره من الفائدة ما هو ظاهر وغيره تعالى
فاظهره به دبحكمته وصدق وعده وعلم خلقه والحاصل ان البداء الذي
امرنا باعتقاده هو الظهور بالمعنى الذي تقرر وهو موافق لمعناه لغة
وعرفا فانه اذا اطلق بهذا مع التصريح من ائمتنا عليهم السلام به كان هو المراد واما
المعنى الاخر وهو الظهور بعد الخفاء على من ظهر له المقتضي لعدوله عن عزمه
اليه لذلك ونحو ذلك فاي عاقل يعرف الله سبحانه ينسبه اليه وقد دل العقل
والنقل على انه لا يعزب عنه علم شيء وفي باب البداء من كتاب التوحيد
عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سأله منصور بن حازم هل يكون اليوم شيء لم يكن
في علم الله تعالى بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارأيت ما
كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان
يخلق فكيف يجتري هذا من يأمر بالقول بالبداء ويعني به ما نسبه غيرنا

الناس حمله على معنى ان ينشأ ويحدث شئ لم يكن ظاهرا عنده تعالى
عن ذلك وبالجملة فاذا كان بمعنى الظهور فهو يختلف معناه بحسب
ما يتعلق به فيقال بدا منه امر او اظهر فقط ويقال بدا له اذا ظهر امرا
بعد خفاء او نشأ له رأى غير الاول او بالمعنى الآخر ويقال ظهر عليه هذا
المعنى فالحمل على ما يليق بجنابه تعالى متعين لا يجوز غيره مما يقع من
الممكن الناقص المحتاج اذا تقرر هذا فقول الصدوق طاب ثراه ومتى
ظهر لله تعالى كان الظاهر ان يقول بدا له ومتى ظهر من العبد صلة الرحم
ظهرت من الله الزيادة في عمره او زاد الله في عمره فانه انسب بما تقرر
لكن لما وجد في قول الصادق عم ما بدا لله بدا كما بدا له في اسمعيل
ابني بهذه العبارة الا انه قال ونفى الحديث على الوجهين جميعا عندي
نظر فكان وجه النظر ما فيه من قوله لله حيث يشعر بتقدم الخفاء لان
كان غير مراد فعلى هذا كان ينبغي ترك قول الصدوق لله وربما
كان مراده عدم ثبوت الحديث عنده بالطريقين على وجه يعتمد عليه
وتحقيق معنى الظهور والبداء لله ان ظهور الاشياء له تعالى ليس على حد ظهورها

لغيره

لغيره فان كون الفعل خالصا مثلا غير مشوب بشيء يقتضي المنع مما يترتب
عليه مخصوص به تعالى فظهوره حقيقة كل ظاهر له دون غيره فلهذا قال
الله ومنه يعلم معنى ما بدا لله في الحديث فالاولى ان يقال في هذا التركيب
من الحديث انه من قبيل قولك ما ظهر لزيد علم كما ظهر له في هذا اليوم
وهذا الكلام ونحوه بمعنى ظهور علم الآن زيادة من غيره فظهر البداء
منه تعالى في اسمعيل لم يظهر لهم اي مثله بالنسبة الى من اخترم اجله
لا الى كل شئ وهذا وجه لطيف منطبق على معنى البداء وكونه متعلقا به
تعالى فان ظهوره يقتضي البداء من غيره تعالى وادخاله في معنى البداء عليه
فانظر معنى الحديث وظهر ان استدلال الصدوق رحمه الله على انه
بمعنى الظهور ثم قوله بعد ومتى ظهر الله كما ترى اللهم الا ان يكون مراده
بالظهور من العبد ما لا دخل له بالبداء الا ترتب البداء عليه كما يأتي
في قوله ان له ان يبدأ والظهور من العبد وبالجملة فكلامه هنا و
هناك مشعر بادخال الابتداء والظهور من العبد في البداء فكأنه فهم
من حديث الرضاعة وحديث ما بدا لله ومعنى الحديثين قد ظهر

لك بما قررته وعلى ما بقي انه ليس من هذا ويمكن التوجيه بما ذكرته
مع بعد فتدبر فان قلت مقتضى الحديث ان ظهور الاشياء يتفاوت
بالنسبة اليه تعالى وهو يقتضي تفاوت علمه قلت التفاوت في مثله
يرجع الى ذلك الظاهر كما يقول لم يحدث مثل هذا بمعنى ان هذا يتميز عن
غيره مما احدثه ومعنى الحديث انه لما حصل اعتقاد ان الامام بعد
الصادق عليه السلام ابنه اسمعيل ظهر منه اخترامه قبل ابيه وقد كان كتب له
اجلا ازيد من هذا ليزول سبب اعتقادهم ولا بعد في كونه تعالى
جعل له عمرا ازيد من هذا متعلقا على عدم وجود السبب المذكور فاذا
حصل السبب ظهر نقصه كما ينقص عمر من قطع رحمه عما قدر له
لو لم يقطع الرحم ونحوه امر الزيادة فانه تعالى قد يعطي قدرا من
العمر معلقا على ان لا يحصل صلة الرحم فاذا حصلت وظهرت بوجودها معلقا د
وتحققها له تعالى زاده عن ذلك المقدار اما قدرا اخر او ما كان
معلقا ذلك له او ما يقتضيه جوده وكرمه من التفضل عليه واي
بعد في هذا بعد ان نصب للمكلفين من هو واجب الطاعة والاعتقاد

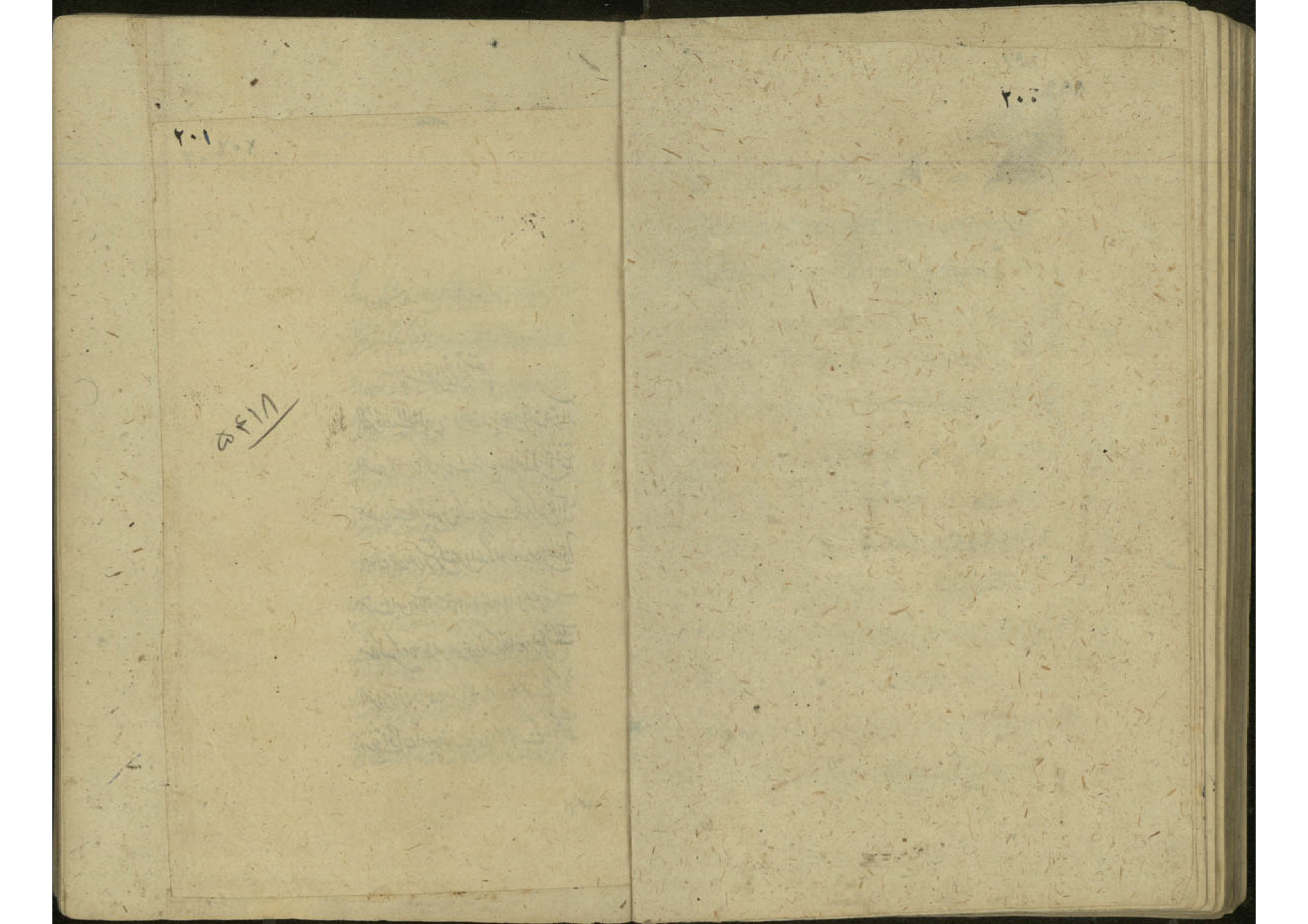
فيه انه

فيه انه امام فاذا اضلوا باختيارهم وفاة عمره واذا تركوا وعدلوا
باختيارهم مع علمهم بان صفات الامام فيه دون غيره نقصه وقد
تقدم ما يوضح هذا واعلم ان قوله يجب علينا ان نقر لله عز وجل
بان له البداء وقوله معناه ان له ان يبدأ بشيء من خلقه فيعمله قبل شيء
ثم يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره يمكن حمله على انه ليس المراد به ان هذا
معنى البداء باعتبار هذه اللفظة فان هذا من بدأ المهموز بمعنى ابتداء اذ
معناه غير المعنى المذكور للبداء غير المهموز وان ذكره لكونه من افراد البداء
وداخلا تحته من حيث ترتب البداء عليه وقد اخذه من قول الرضا عليه السلام لـ
سليمان المروزي في اثبات البداء وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
وبدأ خلق الانسان من طين فان الظهور حصل من هذا الابتداء
ولا يخفى ان ما في الحديث لا يتوهم منه ما يظهر من كلام الصدوق
طاب ثراه فراجع الكلامين وتامل تجد الفرق بينهما ومن كلام
الرضا عليه السلام واحتجاجه على سليمان في اثبات البداء قوله وما انكرت
من البداء يا سليمان والله عز وجل يقول اولم ير الانسان انا خلقناه

من قبل ولم يك شيئا ويقول عز وجل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده
ويقول بديع السموات والارض ويقول عز وجل يزيد فى الخلق ما
يشاء ويقول وبدأ خلق الانسان من طين ويقول عز وجل وآخرون
مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ويقول عز وجل
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب ثم قال عليه السلام وعن
ابى عبد الله عليه السلام انه قال ان الله عز وجل علمين علما مخزونا مكنونا لا
يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلما علمه ملائكته ورسله فالعلماء
من اهل بيت نبيك يعلمونه ومن هذا الحديث اخبرنى ابى عن
آبائه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل اوحى الى نبى من انبيائه
ان اخبر فلان الملك انى متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبى عليه السلام
فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره حتى سقط عن السرير وقال
يا رب اجلنى حتى يشب طفلى واقضى امرى فاوحى الله عز وجل الى ذلك
النبى ان ائت فلان الملك فاعلمه انى قد انسيت فى اجله وزدت
فى عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبى يا رب انك تعلم انى لم اكذب

قط فاوحى الله عز وجل اليه انما انت عبد مأمور فابلغه ذلك الله لا
يسئل عما يفعل الحديث وهذا من قبيل ما تقدم فانه تعالى قد علق الزيادة
على دعاء العبد وطلبه وقد قال تعالى ادعونى استجب لكم فاذا اسأله
العبد الزيادة فى العمر عشره واجابه تعالى تكون قد محا ما كتبه اولا
واثبت عشره وفائدة هذا توجه العبد الى الله عز وجل بالطلب والدعاء
ونحو ذلك فافهم هذا وتدبره فانه مهم فى معرفة البدا والله تعالى اعلم
وبه يندفع ما نسب الينا من خالفنا من المعنى القبيح على انه ورد من
طرق العامة بهذا المعنى قال فى النهاية فى حديث الاقرع والابرص
بدا لله ان يبتليهم اى قضى بذلك وهو معنى البداء هنا انتهى ولا
يخفى عليك ان ارادة البداء بالمعنى المعترض منه هذا الحديث ظاهرة
فان حمل على القضا انما هو لتوهم المعنى القبيح وفهم منه ومنه للاحتياج
الى اخراجه عن معناه الى معنى آخر لا يدل عليه هذه اللفظ ولا تركيبه
من كتاب رد المنكر تاليف الفاضل الكامل سلالة الاعاظم المجتهدين
الشيخ على بن الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن الشيخ زين الملة والدين سلمه الله تعالى

این کلمه بحسب الفرموده حضرت علامی فهامی مجتهد الزمانی مولانا و مقتدانا آخوند مولانا محمد قاسم سلمه الله تعالی مکتوب شد
کتبه الحقیر الفقیر المذنب ابو الحسن ... بتاریخ ... شهر ذی القعدة الحرام سنه ...


٢٠١
٢٠٠

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد و آله
اجمعین بعد بدانکه اثبات صانع عالم تعالی شانه محتاج
بمقدمات بسیار و تطویل و اکثار نیست بلکه هر کس باحوال نفس
و بدن خود نظر درست کند می داند که او را مدبری و صانعی
هست و این حالات و صفات او بی تدبیر دانایی بنوعی نیست
مثلا کسی که ملاحظه امر باطن خود کند که عازم بر فعلی و ارادت
اصرار بر آن داده و یکبارگاه از آن عزیمت بر میگردد
و رغبت او از آن امر بر طرف میشود و گاه هست که با وجود رغبت

و بقا در عزیمت این فعل را امر کنند چنانچه مشهور است که
الامور مرهونة باوقاتها و هر چند فرض کنیم که این شخص فایده
بر آن فعل هست و هیچ وجه اندیشه از عاقبت آن ندارد
و توهم اینکه مفسده بر آن مترتب میتواند شد که در دل
پیرامون ضمیر او نمیگردد و مصلحت در تاخیر آن ندیده است بلکه
خاطر او از آن فعل بهمه جهت جمع است گاه میشود
که تاخیر آن کار میکند و در وقت دیگر که این خاطر جمعی و رغبت
تمام نیست اقدام بر آن فعل میکنند و نظایر این مثل غلبه ترس
و بیم و هجوم قلق و اضطراب در وقتی و حصول اطمینان قلب
و آرامش و نزول سکینه و تجلد در وقتی دیگر هر چند اسباب ترس
و بیم در وقت ثانی اضعاف اسباب آن باشد در وقت اول مانند

غمگین شدن در حادثه وتسلی یافتن وخرسند بودن
در واقعهٔ دیگر اگر بفرض باینها مائل بهر آنست شدید نرود ونخواهد اگر
از مصیبت اول باشد وبرین قیاس سایر اختلافات نفسانی
وحالات که از قرار قیاس وعادت طبع بر آنست که
واقع بر عکس آن اختلاف بعضی باشد دلالت ظاهر دارد
برین که عنان تدبیر انکس در دست دیگریست ودر تصرفات
اختیاریهٔ خود مستقل نیست وهرگاه این معنی را ملاحظه
کنند که آن تغیرات وعوارض قلبیه وتلون اطوار باطنیه
موافق مصلحت وحکمت میباشد وفواید بسیار ومنافع بیشمار
در ضمن تقلب اطوار مندرج است معلوم ومجزوم
میشود که آن مدبر دانا وحکیم توانا علیم بمرتبت

وهمچنین

وهمچنین در احوال بدن خود تامل کنند که هرگاه به پای
انگشت خللی رسیده باشد وباقی اعضا وجوارح سلیم مانده
یا جراحتی یکی از انگشتان دست رسیده وسایره
انگشتان بلکه اکثر حرکات وفواید آن انگشت مجروح
باقی مانده باشد آدمی معطل وبیکار میشود ودر اکثر
امور ضروریهٔ خود محتاج بمثل خود یا غیر بهم میرساند
وبسیار از مطالب دنیوی واخروی از قبضهٔ اقتدار ونتیجهٔ
اختیار او بیرون میرود وبتفکر صحیح ظاهر میشود که انکه
تسویه وترتیب این آلات واعضا کرده از روی دانش
وخبرت وحکم ومصالح هر جزو را بوضعی وکیفیتی معین
تسویه وترتیب کرده وجا بجا انچه لازمهٔ حکمت ومصلحت و

ودانائی و شرایط قدرت و توانائی است مرعی داشته
و در همه جا و همه باب اعلام دلایل علم و قدرت بر افراشته
و از این قسم دلایل در کلام مجید بدلایل انفس تعبیر شده
وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ و اگر کسی ملاحظه کند شتی
فصول و ترتیب تغییر احوال فروع و اصول و رنگ آمیزی
الوان اوراق ازهار و کران باری اصناف اشجار و
انواع اثمار در خزان و بهار و ظهور افواج سحاب که
تابستان پر آب بی سببی ظاهر از جانبی بجانبی بشتاب
سرعت و شتاب تمام نمایند گویی از شوق کاری بی تاب باشند
حرکت میکنند بلکه در همان موضع یا آنکه از جایی
بانجا بیاید حادث میشوند و گاهی بر آفتاب زده گاه

سایه بر اندازند و گاهی باران رحمت بی منتهایی زمین را
سیر آب میسازند و گاه هست که در عین گرمی هوا
تابستان و در حین شدت سرمای زمستان بی توجهی
بهیچ موجبی ابر نمایان شده هوا باعتدال یا گرمی
با توسطی در زمان و زمستان رو مینماید و ابواب رحمت
بر روی روزگار مردم میگشاید و انتقال روزگار
از شدت برف آب از سر آب بفراوانی و از نکبت بدولت
محنت براحت و غیر آن که بهر عبارت و احاطه اثبات
در نحو آید یقین در مرتبه کامل او را حاصل میشود
که این کارخانه بتنسیق و تنظیم صاحب نسق جلیل و اسم
و هر رشته بدست کارفرما علیم حکیم است و این نوع

از دلیل را بزبان شرع دلیل آفاقی میگویند که سنریهم
آیاتنا فی الآفاق و در ظاهر شرع اکتفا بهمین
دلایل کرده متوجه اثبات اینکه آن صانع واجب الوجود
میباید باشد نشده اند هر چند ایماء اجمالی بآن کرده
باشند و اگر کسی خواهد که این مطلب را نیز داند میباید که
ضمیمهٔ دیگر را نیز ملاحظه کند که هرگاه آن صانع ممکن
باشد و واجب الوجود نیکه گاه این ممکنات نباشند میتواند
بود که همگی ممکنات یکبار بر طرف شوند چه واجب است
که نبودن و برطرف بودن او جایز نباشد و میتواند
بود که هرگز نباشد و ممکن آنست که تواند بود که هرگز
نباشد و یقینا معلوم است که برطرف شدن جمله

ممکنات

ممکنات هرگاه واجب نیکه گاه آنها نباشند بر وجهی که
هیچ ممکنی نباشد ممکن و جایز است و مانعی از آن نیست
و این نیز معلوم است که هرگاه تواند بود که نباشد بودن
او بی آنکه چیزی باعث آن باشد ممکن نیست یعنی که هیچ
کاری از این کارها که آدمی آنرا میخواهد که تحصیل کند هرگز
خود بخود حاصل نمیشود و هیچ ذره از ذرات آب و نان و
هرگاه هیچ ذره نیز چیزی بی آنکه محرکی او را حرکت دهد از
جای خود نمی جنبد و اگر چیزی که نبودن او جایز است
میتواند که بی سببی و موجبی هست شود باید که در
کارخانه آن نیز قبیل چیزی بنظر آید و این معنی آگاهی میدهد
از اینکه چیزی که تواند که نباشد بی موجبی هم نمیرسد این مجمل

که مذکور شد در اثبات ذات و صفات بس است و دلیل اثبات
نبوت اینست که معجزات و خوارق عادات از حضرت خاتم
النبیین صلوات الله وعلیه وآله اجمعین بطریق تواتر که
منقول شد و بینه باهره و حجت قاهره مانند قرآن مجید
برای آیندگان یادگار گذاشته و از مغیبات آینده خبر
داده و همگی بر طبق آنچه فرموده بظهور پیوسته مثل اینکه امت
خود را از غلبه ایشان بر اصناف امم و طوایف عالم بشارت
داده و قطع نظر از روایات و اخبار کلام اعجاز نظام الهی
باین معنی ناطق است قال الله تعالی وعدکم الله مغانم
کثیرة فعجل لکم هذه و از استیلای نصاری بر بعضی دول
و عجز ایشان در مستقبل ایام کشف فرموده و از واقعه کربلای

معلی و شهادت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بر وضع
خاص و خروج طلحه و زبیر و عایشه بر آن حضرت چنانکه
دوستداران و متعصبان ایشان که در نقل آن متهم
نمیتوانند بود روایت نموده اند قال رسول الله صلی الله علیه وآله
ایتکن صاحبة الجمل الادبب تنبحها کلاب الحوأب وقال
للزبیر وتکشف انت اذا شربت البته تقاتلوا و از حادثه ترکان
و خروج چنگیزخان اعلام فرموده و در کتاب نهج البلاغه است از
از ظهور ترکان بوده اند خبر بکثرت بنظر رسیده و از این قبیل
معجزات از آن حضرت بسیار نقل کرده اند که ذکر آن موجب تطویل
میشود و دلیل بر امامت ائمه اثنا عشر صلوات الله علیهم اجمعین
بر سبیل عموم و بر خصوص هر یک از ایشان بسیار است و از جمله دلایل

اجمالی این مطلب آنست که باتفاق امت حضرت رسول
صلی الله علیه وآله فرموده که من در میان دو چیز یادگار میگذارم
که هرگاه با آن دو چیز چنگ در زنید و دست از آن بر ندارید
گمراه نخواهید شد یکی قرآن است که کتاب خداست و دیگر اهل
بیت و عترت من است و این هر دو از هم جدا نمیشوند تا روز
قیامت بر لب حوض کوثر پیش من آیند و همه طوایف مخالف
این خبر را بعبارات مختلف در اکثر کتب خود نقل کرده اند
و کم کتابی از کتب حدیث این قوم مطالعه اتفاق افتاده که
خبر در آن بنظر نرسیده باشد و اگر نه چنان باشد که طایفه شیعه میگویند
و دوازده امام را بترتیبی که حافظ دین و عالم بعلم شریعت
بودن وصف میکنند صحت این حدیث و راستی مضمون آن مشکل

بشود

بشود بلکه وسیله قدح نبوت نبی علیه السلام بدست مخالفان
و زنادقه مر آید چه مقتضای مذاهب طوایف غیر اثنی عشری
اینست که بعد از رسول الله صلی الله علیه وآله علی بن ابی طالب
علیه السلام نیز که عترت و اهل بیت بود و بتقدیر آنکه در علم
و معرفت داشته اما زید بن ثابت علم فرایض را بیش ازو
میدانسته و ابو بکر و عمر لعنهما الله علم سیاست و تدبیر کلیات
مهمات امت را از فتح و کشایش بلاد و قمع و قلع اهل فساد
که عمده علم شریعت است ازو بیشتر میدانسته اند و در اکثر مسایل
دینی و معارف یقینی اکابر صحابه بطریق تفوق بر او میبوده اند
و اصحاب ایشان را بیش از علی علیه السلام میشمرده اند مانند ابن مسعود
و ابی بن کعب که در حفظ و ضبط قرآن مجید نظیر نداشتند و

ومناظره ابن مسعود با علی ابن ابی طالب علیه السلام در عدت
حامل متوفی عنها زوجها در تفسیر آیه و اولات الاحمال
اجلهن ان یضعن حملهن و منسوخ بودن آیه و
الذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا یتربصن بانفسهن
اربعة اشهر و عشرا مشهور است و جمهور همگی مذهب
او را اختیار کرده مذهب امیر المؤمنین علیه السلام را
متروک می دانند مگر شیعه و روافض که اختیار مذهب
ایشان کرده اند و اختیار ایشان اعتبار ندارد و قلیلی
از مسائل که از او نقل میکنند که بزعم اهل اسلام انها را نیز
از روی اجتهاد گفته نزد جمهور مهجور است و در علم حدیث
چندان در ندارد و لهذا در صحاح اهل سنت

وجماعت چند روایت معدوده از او نقل کرده اند که بصد حدیث
نمیرسد و عشر عشیر انچه از عایشه و ابی هریره نقل کرده اند نمی شود
وشاهد این معنی همین است که در صحاح این قوم مروی است
و بطریق متعدده نقل کرده اند که از امیر المؤمنین علی علیه السلام
پرسیدند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله پیش شما علمی
ودیعت گذاشته است بانه اظهر فرمودند که غیر انچه درین
صحیفه است که در قبضه شمشیر ما القا است علمی پیش ما ودیعت
نگذاشته است و انچه درین صحیفه بوده دو سه مسئله بیش نبوده
و آنهم چندان مطلب مهم نیست و اکثر با همه ائمه ما را
دیگران نقل کرده اند و حضرات امام حسن و امام حسین
علیهما السلام اگر چه سید بزرگ بوده اند علم و حدیثی نزد

اهل سنت و سایر طوایف مخالفین منقول است مگر
نادرا و اکثر آن ابواب علم و فهم و معرفتی مخصوص بسوی صحابه است
که از ایشان منقول شود چنانکه از سایر صحابه مانند
عبادله و غیرهم منقول است و نیز اکثر علم مخصوص ایشان
در پیش ایشان بسبب آنست که از پیغمبر فرا گرفته باشند
چه در زمان نبی صلوات الله علیه و آله کودک کوچک بودند
و نیز سایر صحابه نمی‌نمودند و تردد نمی‌داشتند که از و یاد
گرفته باشند و اگر می‌کردند نیز فایده در بیان مطلب نمیداد
چه این علم مختص ایشان نمی‌باشد و هر چند طوایف مخالفین
روایات بسیار نیز دارند که بر نقیض این سخنان دلالت
میکند اما انها لا مذهب خود رفته اند و مذهب ایشان

آنست که مذکور شد و بعد از ایشان که سادات جلیل القدر بوده اند
علم خاص نداشته اند بلکه علم را از اکابر تابعین داشته اند
مانند حسن بصری و ابن سیرین و قاسم بن محمد بن ابی بکر و
محمد بن شهاب الزهری و غیرهم که علم ایشان در مسایل
دینی به مخالفان رسیده و اعتقاد ایشان اینست که مسئله‌ها
از علی بن الحسین علیه السلام یا حسن مثنی یا مثنی نرسیده و اگر
علمی بدیشان رسیده باشد یا که ایشان نیز حدیثی یا مسئله اجتهادیه
در دست داشته باشد و حضرت امام محمد باقر علیه السلام اگر علمی داشته
باشد او نیز از جابر بن عبدالله انصاری ماخوذ است چنانکه
مشهور است او از و نیز مسئله اجتهادیه که متروک است نزد ایشان منقول
مثل مسح پا در وضو و مسح بر دو موزه مسئله‌ها از کافروان مذهب

شیعه است که جمهور آنرا معتبر نمی دانند و حضرت صادق علیه السلم
اگرچه سید عالی نسب بوده اما جمعی از علماء اهل سنت او را در حدیث
ضعیف شمرده اند و از وجهی با فتوای معتبر عترت مخالف
نیست و مرتبه محمد باقر و جعفر صادق علیهما السلم در حدیث
کجا است و مرتبه معاصر ایشان مانند عروة بن الزبیر و محمد
بن شهاب و سفیان ثوری و امثال ایشان کجا و در عصر ایشان
نیز کسی از اهل بیت شیعه که علم و معرفت داشته باشند و از دو کسی
و فقهی نشان داده باشند خواه در حدیث و خواه در فنون
دیگر و علمی در اجتهاد در آن عصر ربیعة بن الرأی و مالک بن
انس و ابی حنیفه بغیر هم بوده اند که از عترت نیستند و بعد از
ایشان شافعی و شاگردان ابو حنیفه و جماعت دیگر بوده اند که در دین

فقه

فقه مخالفان کرده اند و رواج شرع داده و سادات واعاظم
عترت را بغیر از نجابت و حسب که خویشی خلیفه عصر بوده بزرگی
نبوده و بهیچ مسئله فقهی اجتهادی از ایشان در میان نیست
و اگر احیانا بعضی از بنی حسین مانند سید مرتضی و برادر او
سید رضی که نقیب طالبیان بوده اند یا بنی حسن مانند ابن طاوس
بیت ۵ علم و فضلی داشته باشند او نیز از غیر اهل ماخوذ است که در
پیش غیر عترت بوده و زانوی ادب شسته چو کلمه یاد گرفته باشند
و او نیز متروک است که موافق مذهب روافض و زیدیه است
و حال باقی سادات معلوم است که مطلقا از مسائل حلال
و حرام و سائر احکام خبر ندارند اند فخر رازی در نهایة العقول
گفته که علی بن محمد الملقب بالنقی و حسن بن علی العسکری

در مسائل دینی و احکام شرعی خبری نداشته اند هرگاه علمای
اهل سنت در شأن این امام بزرگوار چنین گویند که پیداست
که در حق سادات و علویان دیگر چه خواهند گفت و چون حال
بر این منوال است العجب این را فرمودن قرآن کرد و گفتن که تا بها
اگر دست اعتصام در حبل تمسک این دو بزرگ استحکام زنند
گمراه نمی شوند معنی نخواهد داشت چرا که هرگاه این جماعه معنی قرآن را
کما ینبغی ندانند بلکه علم قرآن کار و وظیفه دیگران باشد
و معرفت مسائل حلال و حرام از روی حدیث بالاراده بی استدلال
بطریق بالغ و وجه کمال در دست غیر این جماعه باشد هر آینه تمسک
بایشان نفعی نخواهد داشت بلکه این تمسک را رجوع بدیگران باید
کردن و چون قدح ثابت شد آن فن ندارند ممکن است که بفهواها

غلط این مردم گمراه شوند بلکه حکیم دانای راستگوی
بی غرض بیانی که مشعر او حقانیت بوده باشد این
کار را بعلمای دانشور امت که معرفت اصول و فروع را
بر وجه کامل حیازت کرده اند بسبب آن حواله کند و گوید
که من در میان شما دو چیز میگذارم یکی از آن قرآن است
و دیگری علمای دانشور امت مانند الزهری و روسی
از صحابه و ابو حنیفه کوفی از فقها و مانند ایشان و هر کس
از علما و ارباب فهم بتصور احوال حضرت بر وجهی که
مخالفان شیعه اثنی عشری اعتقاد دارند کرده باشند
میدانند که این سخن از نبی علیه السلام بر تقدیر صحت بدون هیچ
این معنی صحیح نباشد و چون بدلیل قاهر و برهان دائم ثابت

که نبی علیه السلام راست گو و بی غرض بوده و سخن خلاف واقع
از وی در مطالب نفس الامر نگفته بلکه آنچه میگفته از روی وحی الهی
میگفته پس اینرا که آنچه طائفه اثنی عشریه میگویند در حق
اهل بیت مطابق حق و واقع است چرا که مذهب دیگری
میان اهل اسلام نیست که این حدیث که صحیح آن اتفاقی
است بنا بر آن مذهب درست و حق تواند شد والله الموفق
للصواب و علیه التوکل فی المبدا و الختام

م م م

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی خیر خلقه محمد و آله
اجمعین وبعد چنین گوید اقل حروف میرزا محمد تقی
الحسنی والی احسن الله آخرته و رفع درجته و غفر له با درینکه
در اخبار و روایات اهل بیت علیهم السلام مذکور شده که بدا و قضا
و قدر میباشد و ظاهر از لفظ بدا الی الله تعالی اینست که آدمی
عزمی داشته باشد و اغراض و مصالح چند منظور او بوده باشد
و بعد از آن معلوم و منجلی او شود که آن مصالح مناسب حال
او نیست یا اینکه مطالب دیگر معارض او شد و آن مطالب
رجحان بر مصالح اول داشته که اولا منظور او بوده باشد
بنا بر آن از آن عزیمت اول منصرف شود و بازگشت کند

وازان آن را بر گردد و چون عقلا و شرعا معلوم است که
اینچنین حالتی نسبت بجناب اقدس الهی تعالی شأنه
متصور نیست و نیز در همان اخبار که متضمن وقوع بدا است
وارد شده که آنچه بطریق بدا واقع میشود نه چنانست
که واقع شدن او بطریق مذکور ثانیا معلوم شده باشد
بلکه ازازل علم الهی احاطه باین معنی داشته که آنچه
بطریق بدا واقع میشود هیچ وقت نبوده که علم الهی بان
متعلق نبوده باشد که فلان چیز بر سبیل بدا واقع خواهد
شد پس بالضروره بدا در اخبار مذکوره نه بان معنی خواهد
بود که از ظاهر لغت مفهوم میشود بلکه معنی دیگر داشته
باشد و معنی صحیح لفظ مذکور که گنجایش دارد که در آن

اخبار

اخبار مراد بوده باشد آنست که گاه هست که اسباب و حوادثی
که روز بروز بظهور میرسد امری را می پرورد و در نظر نوع
بشر چنان می نماید که بمقتضای وقایع روزگار البته آن
امر باید که واقع شود و بجای اسباب ظاهری و حوادث
لیل و نهار احتمال دیگر بخیال آدمی در نمی آید چه هر احتمال
دیگر بخیال آدمی گذرد فرض میکنند بسببی که مقتضی آن بوده پیدا
نشده و طریقی که آخر آن بخلاف واقعه متوقعه کشیده تصور نمی توان
کرد بنابرین جزم باین میکنند که آن امر واقع خواهد شد
و حال آنکه در علم الهی خلاف آن مقرر شده و اسباب
و حوادثی چند بتدریج بوقوع می پیوندد که آدمی خبری
از وقوع آن یا از مقتضیات آن نداشته و گاه هست دفعةً

و فجاءة چیزی چند از حوادث متجدد میشود که آنها
بتنهائی یا با انضمام حوادث دیگر اقتضاء خلاف آنرا که
متوقع میکنند و بهیچوجه کسی را بخاطر نمیرسد که آن حوادث
تا آنچه واقع شدنی واقع میتوانست شد یا اقتضاء خلاف امر
مذکور میتوانست کرد و سبب آن میشده آنست محللا
اسباب و علل مقتضیهٔ خلاف متوقع که تأثیر آن اسباب آنرا میشود
و کیفیت اقتضاء و اقتضاء ان او در نهایت خفا
و پوشیدگی میبوده و گاه هست که آنچه مقتضی امر مذکور
بوده بر وجهی که گمان با آن نمیرفته بر طرف میشود و اسباب
دیگر که بر همین صفت داده حادث میشود و گاه هست
که با وجود اسباب اولی تواند کرد سالخ شدن تأثیر

او لی واقع بوده است
یا این حوادث هم

تأثیر اسباب اولی را ساقط میکنند و بنابرین خلاف هم
متوقع بفعل برآید و چنین حالتی مشابهت تمام دارد
بحالتی که در بشر سانح میشود از فسخ عزایم و انصراف همم
بنا بر ظهور مصالح و مفاسد که اول ظاهر نبوده و بهمین
مشابهت و مناسبت او را بدا میتوان گفت و بحسب عرف
و لغت مناسبت تمام داره و نظیر این معنی آنکه طغاة
و جبابره در زمان حضرت ابراهیم علیه السلم با اتباع و ملازمان
بلکه با جمیع ساکنان آن اقلیم در آن زمان اجتماع کرده
آتش عظیمی جهت احراق او برافروختند و جمیع اسباب
آن واقعه مهیا شده بنا بر ضحی و مانعی از وقوع آن نبود
و در مدت تهیهٔ اسباب و تدبیر مقدمات آن کار حادثهٔ که مخل

به تغییر مراد آن قوم و مشعر بنقض اراده ایشان
باشد بوقوع نه پیوسته و معاونی و ناصری که از جانب
حضرت نبوت علیه السلام بمدافعه قیام تواند نمود بهم نرسید و این
اسلوب مشعر بآن بود که اضرار کفار بآنحضرت در مشیمه
تقدیر مقرر باشد چنانکه ضرر بسیار بجمعی از انبیا علیهم السلام
از اشرار روزگار ایشان رسیده هرگاه وقوع این معنی
مخالف عادة نباشد و بتدریج اسباب آن مهیا شده
باشد و هر روز روزگار وقوع این قضیه و اضرار در
اذهان خلق قوت میگرفته باشد ظاهر است که آدمی جزم
بوقوع آن کرده انفساخ آن تدبیر را بخاطر راه نمیدهد
و دل بنهادن این میشود که قضا بامضاء آن جاری شده است

احمال

واحتمال دیگر بخاطر خطور نمیکرد و چون در ثانی الحال دفع
آن بلیه برخلاف آنچه قرار داده خاطر ایشان است باین
طور که سلب تأثیر آتش و منع ترتب خاصیت نار بر ابراهیم کنند
شباهت تمام بنسخ ارادات در اذهان بشر و تجدد دا
مصالح و مفاسد در عقول مجردات داشته و بنا بر آن اطلاق بدا
گفتن بعرف و لغت موافق داشته و لهذا این نام را بر او
گذاشته اند و مثال دیگر همان واقعه حضرت ابراهیم علیه السلام
که در خواب چنان دید که فرزند خود را ذبح میکند و مقرر خیال
بود که او امتثال آنچه در خواب بیند بکند و فرزند مذکور
نیز انقیاد فرمان کرده اطاعت نمود هرگاه حضرت
ابراهیم علیه السلم بکار ذبح با آن مشغول باشد و فرزند اطاعت

مأمورم

نموده و بگوشهٔ خلوتی رفته باشند که در آنجا از ضجیج اهل و
عیال و مخالفت ایشان در جان ایمن باشند و مقدمات ذبح
از خوابانیدن و آلت ذبح بدست گرفتن و بر موضع خاص
وضع کردن و مشغول بایقاع آن کار شدن بتفعل آمده
باشد و احتمال آنکه تقدیر حتمی و قضاء مبرم بر خلاف این
نافذ شده بخاطر خطور میکند و هر گاه صورت دیگر رو داده
خلاف آنمتوقع بظهور رسد از الحق تکلیف بدایع نوال گفت
و امثال این در مجاری حالات خلق خصوصاً انبیاء و سلاطین
بسیار شده و از آنجمله معامله بحر و فرعون و واقعهٔ موسی
بر لب آب با اهل و اصحاب در حینی که فرعون از عقب او با جنود
نامحدود رسید و بهجوم آنحضرت و اتباع طاقت مقاومت

انما را در خوض بحر دیدند و واقعهٔ شاه جنت مکان شاه
عباس ماضی که در وقت وفات جد بزرگوارش انار الله
برهانه در صغر سن بودند و در آنوقت فرزندان و فرزند
زادگان اناث و سایر اقربا و خویشان که هر یک از اعیان
سلطنت میشدند و در نظرها مستعد تمرد و نخوت بسیار بودند
و هر یک در ناحیهٔ ممالک حکومت داشتند و بعضی در
قبایل و عشایر سپاه ترتیب یافته بودند و ایشان در نظر ظاهر
اعوان و انصار ایشان میشدند و بتخصیص آرا از آن گزیر
از آنحضرت که هنوز با نواع کمالات آراسته و ترشیح و قابل
امر در زمان سابق نیافته بودند و بتدریج آثار و علامات
استعمال استحقاق آن در شان آن اعلی بوضوح و ظهور

بر سید بوجود بودند و بخاطر هیچکس نمیرسید که در اندک
مدتی اعمام و اولاد اعمام آنحضرت از آن مرتبه فرود
آمده سایر اقوام و خویشان و برادران هر کدام بوسیله
از آن منصب و مقام دور افتاده معارضان و مخالفان
هر یک بنحوی خاص و طوری عجیب برطرف شده اسباب
سلطنت آن بلند اقبال سرانجام خواهد یافت و در اخبار اهل
البیت علیهم السلام واقع شده که علم آلهی دو قسم است یکی
آنست که بملائکه و انبیا اعلام شده و در آن علم تغییری
واقع نمیشود یعنی هرگاه بایشان اعلام شده باشد که
فلان امر در زمان آینده بوقوع خواهد پیوست و آن حتم
و جزمست و قضای ربانی بحدوث آن مبرم است و احتمال

اینکه معلق بشرطی بوده باشد و بر تقدیر انتفاء آن شرط باطل شود
مانعی مانند وقوع بیشتر باشد منتفی است و آن علم بر انبیا
طریق یا اعلام کرده باشند البته آن امر واقع خواهد شد و احتمال
تغییر در آن نیز رفته و چنانکه ما دانسته ایم بوقوع می پیوندد
و خلاف متوقع ما بعمل نمی آید و از این قبیل است قیام قیامت
و دخول مردمان به بهشت و دوزخ بر سبیل اجمال و خلود
جمعی مخصوص در دوزخ مانند غاصبان خلافت و قاتلان
معصومین و دخول فوجی معین مثل معصومین و برگزیدگان
ایشان به بهشت که شهادت بر سبیل جزم از معصومین در شان
ایشان بدخول بهشت واقع شده و ظهور حضرت صاحب الزمان
علیه الصلوة و السلام و ظفر یافتن او بر مخالفان و احتمال هر

آن معلومات منصور نیست و دیگر آنکه اعلام بانبیا آنشده
باشد و بما نرسیده یا اینکه رسیده اما جزم بوقوع مضمون
آن حاصل نشده باشد و احتمال دارد که حصول آن موقوف
بشرطی بوده باشد و آن شرط بعمل نیامده یا مانعی بهم رسیده و بر تقدیر
وقوع آن مانع آن وعده بانجاز نرسد چه بسیاری ۵
از مواعید الهی است که از ابتدا معلق بشرطی کرده و نص صریح دلالت
بر آن کرده که آن وعده بدون آن شرط بوفا نمیرسد یا فلان
مانع بهم رسد آن وعده موقوف خواهد شد و در بعضی از مواضع اگر
که نص صریح بر آن دلالت نکرده احتمال اینچنین قیود و شروط
میرود و در ضمن وعدهای چنین که شرطی داشته باشد و صریح گفته نشود
نشود حکمتها که خوشی آن و بعلاوه مقصود افتاده و همان واقعه هست

حضرت

حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزند خود برایش هد
اینحال کافیست چه امر بذبح مشروط بشرطی چند بوده و
آنحضرت اطلاع بر آن نداشت یا اینکه با موری دیگر بود
و چنان مفهوم میشد که بحسب واقع مراد آن نبوده و آن
علم که عبارت از قسم دوم بوده باشد نزد خدای تعالی مخزون است
و کسی را بر آن اطلاع نیست خواه از جمله پیغمبران عظیم الشان
و خواه از قبیل ملائکه مقربین و سایر روحانیان و بدا
که شرح داده شد از این علم ناشی میشود چرا که آدمی گاه هست
که جزم بوقوع چیزی بهم میرساند و احتمال خلاف آن نمیدهد
و چون علم با نچه واقع میشود نزد خدا مخزون است و مستور
و کسی را بر آن مطلع نساخته گاه هست که آدمی علم بغیر آنچه در علم

که با مور دیگر بوده باشد
ایشان بغیر از آن وحی
چیزی مفهوم میشد ص

خدا ستور را بهم برساند و در آخر خلاف آن واقع میشود
بر خلاف قسم اول که آدمی با بر آن قسم مطلع ساخته است
و خلاف آنچه آدمی میداند خلاف آنچه خدا میداند بی هست
مثال آنچه با انبیا اعلام نشده باشد و بار نسبت حوادث
روزگار است تسلط سلاطین و حدوث وقایع کلیه مانند
غلبه در حروب و وقوع غلا و وقایع جزئیه مانند بعض امن
کار شخص و اصلاح حال او پس میگوییم که گاهی هست
که پیش آمدن کار کسی احتمال میرود و بنابر آنکه موانع
بسیار از او موجود است و شرایط بیشمار که بایست شدن
یکی از آنها در حاصل نشدن مراد او کافیست مفقود است
و بحسب عادت حصول جمیع آن شرایط و برطرف شدن

همه آن موانع مستبعد بلکه ممتنع است و هرگاه کار او پیش
آید معلوم میشود که علم مخزون تعلق بآن گرفته بوده و آن
از نظرها مخفی مانده و همچنین غلبه در حروب گاهی هست که بخاطر
کسی نمیرسد و اتفاق می افتد که واقع میشود مانند غلبه
جیش آق قویونلو بر میرزا جهانشاه ترکمان و ابوسعید
میرزا بر ختای که بهیچ وجه متوقع نبود و از اینهای غیر
متوقع دیگر اینهای غیر متوقع بنظر برین قیاس است و انچنین
امری گاه هست که با انبیا اعلام شده چنانچه بعضی
از اخبار دلالت بر آن دارد مثل سلطنت مهدی و ان بی
که امور غیبیه دیگاه هست که نشده و باز رسیده
و این قسم کثیر الوقوع است و ظهور تمام دارد و تمیز میان

این دو قسم نادر را امکان می پذیرد و اکثر این است که با هم
مشتبه می باشند و مثال آنچه بدان اعلام شد اما مشروط بشروطها
چند هست که آن بر ما پوشیده است عقاب عاصیان و فرقه
ناجیه و دخول ایشان بدوزخ و ثواب صلحا و ورع داران و
دخول آنها به بهشت مینو آبود و گاه هست که آدمی
کسی را می بیند که در گرداب معصیت فرو رفته و هیچ گونه
آن بار نمی ایستد و اعمال قبیحه و کردارهای زشت از جا
باو کرده بر وجهی که تصور عفو و مغفرت در ماده آن عنوان
کرد و روز بروز آثار خذلان و مخایل بد عاقبتی بر صفحات
حال و لوایح آن بر الواح اعمال او ظاهر میشود و گاه باشد
که چنین شخصی حسنه خفیه از حسنات قلب و جوارح کرده و آن

حسنه وقع تمام داشته و بموقع قبول رسیده بوده است
و بنا بر این رقم عفو بر جریده جریمه نوشته قلم عفو محو خط
خطای او میکشند و برین قیاس میشود که کسی از صلحا آن
پیوسته اعمال و افعال مرغوب بجا آورده باشد و بوظایف
طاعت و لوازم عبادت قیام نموده در حفظ ظاهر تعاقب
توانائی خود کوشیده باشد اما شرطی از شرایط از و فوت
شده باشد که آن مهمی باشد مانعی از قبول آن یکسر شکسته
باشد مثل اینکه مغرور شده دخول بهشت و استحقاق ثواب را
در ماده خود واجب شمرده و بهمین سبب طاعات و عبادات
او درجه قبول نیابد و تشریف تقرب و زلفی نپوشد
و گاه هست که در دنیا اثر آن ظاهر شده بر عالمیان

روشن میشود که این همه طاعات و اوضاع بهمه مطابق
این تصویر است حال خلاف مآل که بهر بنو عوام که در اوایل
بعثت باسلام در آمده هجرت کرده بود و در اکثر معارک
و مواطن غزو و جهاد نهایت اهتمام و اجتهاد بظهور رسانیده
و قرابت قریبه با پیغمبر و امیر المومنین صلی الله علیهما داشت
و بعد از رحلت حضرت نبوی صلی الله علیه و آله بکمر مبایعت بیعت
حضرت امیر المومنین صلوات الله علیه بر میان بسته بربط
معاضدت و مظاهرت قیام نموده و در آخر در کفر و
خسران و وبال افتاده مساعی جمیله خود را ضایع کرد
نعوذ بالله من امثال ذلک و بسیاری از حوادث و وقایع
در اخبار آمده که بانبیاء رسیده و آن بنا بر خود

اعلام کردند و چون شرایط آن متحقق نشد آن وعده بانجاز
نرسید مانند قصه نوح علیه السلام و وعده تخلیص او از کفار
قوم و تاخیر آن و عده لوط فرزند بکر و غیر آن که ذکرش طولی دارد
و نظیر این شروط و تعلیق وقوع حادثه بر آنها وعده اجابت
دعا است چه آن شرایط دارد چنانکه خدای تعالی فرموده
اوفوا بعهدی اوف بعهدکم و خلاصه آنچه از بدا مفهوم
میشود این است که بظواهر اسباب و دواعی و حصول
شروط و فقدان موانع در ماده کاری مغرور نباید شد و
احتمال میباید داد که قدرت کامله الهی بر حسب حکمت بالغه
بر هم زند آن همه شرایط و اسباب را یا سلب تاثیر از آنها بکند
چه اسباب و علل ظاهری در وقوع کارها مستقل نیستند

و تخلف اثر از آنها ممکن است تا اذن الهی در تکلیف او باشد
اثرها بر مؤثر مترتب نمیشود و هر چند از نصوص صحیحه که بوحی
منسوب است وقوع امری مستفاد شود تا بسر حد قطع و جزم
نرسد مانند آنچه که بسیار تعداد ذکر شد مانند قیام قیامت
و دخول مردمان در دوزخ و بهشت از وقوع او خاطر
جمع نباید کرد چه اگر آن امر از مقوله عقاب است احتمال
توفیق توبه یا عفو بی توبه در وی میرود و اگر جنس ثواب است
احتمال فقدان شرایط خفیه که آدمی را اطلاعی بر آن نیست
و بسبب فقدان اثری بر آن اعمال که ثواب در برابر آن مترتب
نشدن متحقق است و بعضی در اول بکفر و در ثانی احباط
تجویز کرده اند و اگر از مقوله حوادث ایام است چون در کتب

وسنت

وسنت واقع است که هر چند وحی دلالت بر حدوث امری
کند تخلف آن بسبب انتفاء شرطی که در آن وحی منظور
بوده و آدمی از آن خوب نفهمیده و اطلاعی بر آن نیافته
ممکن است جزم بوقوع آن امر نتوان کرد و خاطر از
او جمع نتوان کرد والحاصل آدمی همیشه در امور دنیا
و آخرت در میان خوف و رجا میباید که باشد هر چند اسباب آن
قوی و دلایل عقلیه و شرعیه آن ظاهر و واضح باشد مگر در حد
قطع و ضرورت رسیده باشد مانند قیام قیامت و رسالت آن
و همچنین از واقع نشدن هیچ چیز ایمن و فارغ بال نباید
باشد هر چند موانع او بسیار و مدافع او بیشمار باشد و قراین
روشن و آثار و علامات باقی و باهر نقلا و عقلا بر آن دلالت

کند مگر اینکه شبهه از آن مرتفع شده جزم و یقین در آن
حاصل باشد مثل عقاب انبیا و ثواب قاتلان معصومین
و نظایر و ممکن است که اموری که بحسب ظاهر از دلایل
عقلی و نقلی وقوع و لا وقوع آن مفهوم نشده باشد در عالم
غیب در کتابی و صحیفه نوشته نشده باشد و ارواح
پاک ملائکه مطهرین را نیز از ملاحظه آن علم کتاب اعتقاد
بوقوع و لا وقوع اینها حاصل نشده باشد بلکه
فرشتهای مقرب نیز این اعتقاد را کم رسانیده در ثانی
الحال از آنها محو شده چیزی دیگر نوشته شود بنا بر این
که این نوشتها از سبیل قطع نبوده و ابرام و امضا در آن
ماده حاصل نشده باشد چنانکه از بعضی اخبار فهمیده

بشود

میشود و لازم نیست که هر نوشته محتوم باشد و چنانکه
در دلایل الفاظ وحی بیان کردیم و در دلالت امور
مکتوبه نیز شرایط خفیه و مخلفات از آن و عدم اطلاع بر آن
متصور است و چنانچه در الفاظ و ارسال الفاظی که
آدمی آنرا بنحوی بفهمد و مراد چیزی دیگر باشد و گفته آن کار
ینبغی برای معنی واضح نباشد حکمتهای باریک متصور است
و در کتابت نیز نظیر آن ممکن است اینست آنچه از معنی بدا
بعد از ملاحظه آیات و روایات مفهوم میشود و تفصیل
خصوص روایاتی که در آن باب واقع شده است این رساله
مختصر نیست و هر روایتی که در مدلول آن شبهه بعضی را شده
بعد از تعیین آن متوجه توجیه و شرح آن میتوان شد

بروجهی که منافات آن وبا آنچه مذکور شد منتفی گردد

ثم بعون الله الملک المنان فی یوم

السبت سابع عشرین شهر

ربیع الاول

سنة ١١٠١

تمت

تم

حسب الامر شاه عالیجاه سامی رتبت ... الامر بنت سعوقه خصلت

ملایک طینت حمیده آداب فضیلت و کمالات ...

ومعارف آگاه اعنی حضرت استادی استاذی علامی

فهامی مجتهد الزمانی مولانا محمد قاسم ادام ظله السامی

قلمی گردید سنة ١١٠١

تمت تم تم

بلغ نظراً [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم مسئلة

اختلف في ما

لا يخفى ان علم الكلام من اجل العلوم قدرا واقدمها رتبة وموضوعه
فالمتقدمون من علماء الكلام على انه الموجود من حيث هو موجود وقيل
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وقال بعض من المتاخرين
ان موضوعه ذات الله سبحانه وقال بعضهم انه ذات الله تعالى من حيث هو وذات
الممكنات من حيث يستند اليه مسئلة اختلف في اول ما اوجبه
الله على عباده المكلفين فقيل هو النظر في معرفة الله سبحانه وقيل هو معرفة
الله تعالى وقيل هو القصد الى النظر لان النظر يتوقف عليه وقيل الشك
لتقدمه على النظر فيتوقف القصد الى النظر عليه مسئلة ذهب جمهور
الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود والعقل حاكم به لانه اذا لاحظ ما عند
العقل لم يوجد ما كان اعرف منه اذ ما هو في صدد تبيينه هو من اوضح الاشياء
~~عند العقل ولكن انه تصوره بديهي ولكنه فيعرف بالكون والشيئية و~~
~~التحقق والثبوت وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم والقابل ... والمرجع~~
بداهته وقالوا انه لو كان بديهيا لما اختلف العقلاء في بداهته ولما احتج
في اثباته الى الاحتجاج ولكنهم اختلفوا فيها واحتجوا عليها فلا يكون بديهيا و
ايضا لو كان بديهيا الوجود اما عين الماهية او زائد عليها فان كان عينها كان غير
بديهي لان الماهيات غير بديهية وهو عينها وان كان زائدا عليها كان
عارضا لها فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض
وهي غير بديهية فكذا الوجود وايضا لو كان بديهيا لما عرفه العقلاء لانهم اشتغلوا
بتعريفه لان دابهم عدم الاشتغال باقامة الدليل على البديهيات ولكنهم عرفوه
بالكون والشيئية والثبوت والتحقق وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم والثابت العين ونحوها
فلا يكون بديهيا واحتج على ما ذهب اليه الجمهور بوجوه الاول ان الوجود المطلق

ان تصور الوجود بديهي

جز

جزء وجودي اذ هو وجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على نظر وكسب
والمركب يتوقف على الاجزاء فاذا كان المركب اعني وجودي بديهيا يكون جزؤه
يعني الوجود ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي بديهي والثاني ان التصديق
بالتنافي بين الوجود والعدم وعدم صدقهما معا على امر واحد بديهي ولا ريب
انه مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة مسئلة اختلف في ان
مفهوم الوجود مفهوم واحد بل هو مشترك معنوي بين افراده بمعنى ان للفظ مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات او لا بل الاشتراك لفظي فذهب الجمهور الى
الاول ولكن الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في
الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي
غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية
بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية والمتكلمون
قالوا انه حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب
هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في
الماهية فالوجود عندهم زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا والشيخ الاشعري
ذهب الى ان وجود كل شيء عين ذاته والاشتراك لفظي وليس للفظه مفهوم
واحد كان مشتركا بين افراده

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم من الواضحات انه لا يعدل في كلام
العرب عن الاضمار الى الاظهار الا لنكتة ولا يؤتى بالضمير
المنفصل مع امكان تاتي الاتيان بالمتصل الا اذا كان
خبر الكان او احد اخواتها وثاني ضميرين اولهما اخص
وغير مرفوع فيقال بعتك لا بعت اياك ويقال كنته وكنت
اياه وسلنيه وسلني اياه ومنها ان للضمير مقاما ليس للظاهر
مثلا الاصل في الفاعل التقديم على المعمولات وقد يجب
تاخيره اذا كان المفعول ضميرا نحو زيدا ضربه عمرو والمفعول
الاول الذي هو فاعل في المعنى الاصل فيه التقديم وقد يجب
تاخيره اذا كان الاول محصورا نحو ما اعطيت الدرهم
الا زيدا او ظاهرا والثاني ضميرا نحو الدرهم اعطيته زيدا
وقولك لعبدك وهبتك زيدا ولزيد او متلبسا بضمير
الثاني نحو اسكنت الدار بانيها ومنها ان زوج و
انكح يتعين تعديهما الى الاول بنفسهما لكنهما قد يتعديان
الى الثاني بحرف اذا علمت ذلك فاعلم ان اجماع المسلمين

على انّ الموجب لصيغة النكاح هي الزوجة او نايبها من
وكيل او ولي والقابل الزوج او نايبه من وكيل او ولي
وبذلك جرت السنة النبوية فالانثى في مفعولي انكحت
وزوجت الاول ولا يجوز تعدي الفعل اليه بالحرف والذكر
الثاني ومن العجب استنباط بعض العلماء القاصرين من قوله تعالى
اريد ان انكحك احدى ابنتي وقوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرًا زوجناكها وقوله تعالى فزوجناهم بحور عين
ان السنة خالفت القرآن المجيد حيث راى ضمير الخطاب
في انكحك وزوجناكها وضمير الغيبة في زوجناهم تعديًا
مع رجوعه الى الذكر فظن انه المفعول الاول خصوصًا
مع عدم وقوفهم او عدم فهمهم ما قيل في الباء من جواز
على وانه بمعنى صيرناهم اصحاب ازواج ولم يفرق بين
محال الصحة والظاهر فكتب رسالة اشاعها واذاعها والزم
العمل بها واتباع صيغ النكاح على ما تضمنته بعض مبدعه
ومخترعه تتضمن ان الصيغة التي جرت عليها السنة

في النكاح

في النكاح ودل على تعينها الاحاديث من طرقنا وطرق
مخالفينا مخالفة لصريح القرآن وانه ينبغي ان يقول وكيل
الزوج في صيغة النكاح زوجت وانكحت موكلك من موكلتي
ومن موكلتي ومن موكلي وانه ان نطق بالصيغة المشروعة
وهي زوجت موكلتي موكلك ومن موكلك فلا ضرر
في ذلك ثم قلده في ذلك جمع كثير ومنهم من التزم النطق
بالصيغة المخترعة احتياطا حتى انتهى الامر الى الانكار
على من لم ينطق بها واستشكال انعقاد النكاح بدونها
حيث تمكنت الشبهة في اذهانهم وغفلوا عن كونها خلاف
ولغو القول وان صحتها تؤدي الى ثبوت الصداق في ذمة
الزوجة وتوديه للزوج وما يترتب عليها من المفاسد الدينية و
تخلل في الاعتقاد بل يتطرق فساده عقد من اعتقد انّ
ان النطق بها من الاحتياط ولذلك وجب التنبيه على
ذلك ليتذكر من يتذكر ويحاد عن الفساد واتقى الله سبحانه و
انه صحة نكاح المسلمين على الفساد ولم يبلغه دعوى

الاجتهاد الى التعجب والتبسم ممن يفرق بين انكحتك هندا وانكحت زينبا
هندا وانكحت هندا اياك واما قولنا انها في الفضول فان وكيل
الزوجة اذا قال مخاطبا لوكيل الزوج زوجت موكلك من
موكلتي ففي قطع النظر عن انه لم يشرع تزويج الرجل نفسه للمرأة
فانه قد زوج من لم يوكله ففعله فضول ولنا كونه من
لغو القول فلانه لا قابل هنا الا ايجاب لان المخاطب ان قبل
الاستماع عن الزوج فلا معنى لذلك وان قبل الوقوع
بمحض رضى فهو ليس وكيلا فيه ومع ذلك فمن القابل
من جهة الزوجة فيكون قد اوقع عقدا غير مشروع حيث
زوج الذكر من الانثى ولم يقبله احد فصار ايجابا من غير
قبول فلغى واما لزوم الصداق على تقدير صحته ذمة المرأة
فلان الغرض على القابل وقد اوجب بوكالة الزوج فان
قبل بوكالة الزوجة وكان موجبا قابلا لزمها الصداق و
اما المفاسد الدينية فاولا قوله خالف السنة المجمع عليها الكتاب
تمنع عن تعدد الرسول صلى الله عليه وآله فمخالفة الكتاب معلوم

حاله

حاله وكذا ابدع عن جهله عليه الصلوة والسلم وكفاه حمقا في عدم التنبيه لاستنباط
حكم شرعي يتم البلوى به من القرآن المجيد لم يتنبه له احد من السلف
قبله وثم ثانيا ان موقع النكاح لهذه الصيغة اما ان يعتقد
فتوحد بكل من تزويج الذكر نفسه من الانثى وتزويج الانثى من
الذكر فهو مبدع لانه احل النكاح بما لم يحله الله تعالى واما ان لا
يعتقد تاثيرها فهو لاغ ولا معارضة للاغ لكن من مفاسدها
انه ربما قلده سامعها واوقع بها نكاحا واستحل بضعا لغير
ما احله الله واما جاهل بان الذي يقع به النكاح ما هو
لكنه يعلم مجملا ان النكاح يقع باحدها فهذا نطق بكل صيغة من
هذه الصيغ شكا في ان الشارع احل بها النكاح ام لا
فهو على كل حال لم يوقع ما اعتقد وقوع النكاح به ولزوم العقد
بصدوره حتى يخبر موكله بانه اوقع له النكاح به فيكون
كاذبا في اعلامه بوقوع النكاح مغريا على السفاح واما
ان يعتقد ان المحلل للبضع هو تزويج الرجل نفسه من المرأة
فقط فهو مبدع منكر للضروري واما ان يعتقد ان

نفهام
يقع ٣

المحلل للبضع هو تزويج المرأة نفسها من الرجال بالصيغة المتلقاة
من الشارع وان زوجت موكلاته من موكليه تترك على
ذلك فهو جاهل غار مترق بجهله الى رتبة الافتاء
فيجب على علماء المسلمين ردعه والانكار عليه وبيان
هذا الخطأ وتقريره وتوضيحه والاستدلال على ذلك
بما هو مذكور في التراكيب العربية والله الهادي

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

ذهب القاضي وغيره من الاشاعرة الى ان الشيء يختص بالموجود وان المعدوم لا شيء ولا ذات ولا ماهية وهو ايضا مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من انهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئية ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال اصلا اذ لا شيئية له ولا هو مما يتمثل في ذهن او يتصور في وهم وانما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوان للمفهوم من اللفظ وهو ممكن من الممكنات ليس في ازائه حقيقة من الحقائق وشيء من الاشياء ابدا وذهب صاحب الكشاف وغيره من المعتزلة الى ان الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال الشيء اعم العام كما ان الله اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول شيء لا كالاشياء اي معلوم لا كساير المعلومات وعلى المعدوم والمحال وقال القطب العلامة كل من قال بان الوجود عين الماهية مثل الاشعري واتباعه قال بان المعدوم شيء لانتفاء الماهية عند العدم ومن قال بان الوجود غيرها فانهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع انما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فانه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرح به صاحب الكشاف

[illegible]

هو

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بی‌نهایت بی‌نهایت را روا که تا غایت بدایت او دست رد وهم بوالفضول
نکردید و شکر بی‌غایت بی‌غایت را سزا که سرای بدن را از اشیه جنود ارواح و
عقول دید و بهجت جامه جامه حروف و کلمات باندازه قامت صفات او دست ر
ندوخت و عقل اول او را کام کام خاله بشکر شکر آلای او شیرین ساخت جان ر
در آتش نام امت سوخت و صلوات زاکیات و تحیات ساریات بار
تحیات مشهد مطهر و مرقد منور معصومین دین دین معصومین کرسان
سان سان جو عجز در وصف ذات اقدس او ساخته و کریبان وکلان صان
در دکان صفات صفات معدن او حاصل دو کون از دست انداخته
و برآل اطهار و برآل اطهار و عترت اخیار و عترت اخیار که فارسان میدان
عالم تکوین و فارسان حصن حصین دین مبین اند باد و بعد بدان ایدک
الله تعالی بسعادة الدارین و سقاک کاس المحبة من رحیق النشاتین که بعضی

ارافلا

از اصلاء دین واصلاء دین که الی خ مطلب او ماجور ماجور فی الصوری و المعنوی
ماجور ماجور دو بی بدین بدین پیشرو فقها و پیشروی طلب قبوده که حضرت البحث
حضرت السلطنة سامان سامان و وادی جمال سمره مده و تنیل عاری
حاجی محمد یعنی بن اسمعیل بازواری بازنبرانی خو بخط حرف قاصر و فکر قاصر را در
تحقیق وجوب نماز جمعه و عدم آن در حالت غیبت خطری در سطری چند
نگارد تا منظر ارباب تمیز و دانش و اصحاب ادراک و بینش جلوه نماید حرف
فکر صاحب ودمی یعنی نعاضا کمه از زده مقبول مردود و مقبول احمد
مرحد گمره فکر در مضمار الحاح مطلب مترابد در هر قدم صد جا صمام لهد افعال
عنان نکران جانب کشیده جانه لسان در صالاقتضا اصلی بوسانده هی
نقاصی تقبل الاستطاعتی که هم جی ورب
رهان در صفحه صحیفه بواهر نکات که نکات معادن
آن حال معاطفاتی در وست متقاضی روز نژاد
و نقاصر

که ساقط شد و فایده [illegible] یونس [illegible] است که اعاده الصلوة را هم
نموده والیونس من [illegible] السعی [illegible] المحقق چون کلام ذکر
مقصود در مسئله گوییم علمای [illegible] که [illegible] در نماز جمعه در زمان
غیبت و عدم [illegible] بر دو طبقه اند اول واجب عینی دوم تخییری [illegible]
حرام [illegible] اول اقرب بزمان ائمه [illegible] که شاید [illegible] علامه
در قواعد الشرط اذن السلطان العادل او من یامره وهل یجوز فی حال
الغیبة والتمکن من الاجتماع بشرائط الجمعة قولان ونقل اجماع [illegible] در این دعوی
نمود صاحب [illegible] دلیل
[illegible] اجماع [illegible] واقع است چنانکه علامه در [illegible] فرموده
که شرط وجوب الجمعة السلطان العادل [illegible] علمائنا اجمع [illegible]
منتهی گفته که تحریم صلوة الجمعة فی زمان الغیبة لان شرط انعقاده وجود
الامام [illegible] علمائنا اجمع و محقق در معتبر فرموده [illegible] السلطان العادل
او نائبه شرط فی وجوب الجمعة وهو قول علمائنا و شهید در ذکری بیان کرده

[illegible marginal notes]

که ان شرط وجوبها [illegible] السلطان العادل وهو الامام او نائبه اجماعا [illegible]
مقداد در کنز العرفان گفته که السلطان العادل او نائبه شرط [illegible] صلوة
الجمعة وهو اجماع علمائنا و شیخ زین الدین در شرح لمعه گفته لولا الاجماع علی
عدم وجوبه العینی لکان القول به فی غایة القوة و شیخ فخر الدین و شیخ
علی در شرح [illegible] عدم وجوب عینی نموده اند و اجماع منقول [illegible]
واحد حجة است چنانکه [illegible] اصول [illegible] اما کتاب عمدة متمسک
ایشان آیه کریمه یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة
فاسعوا الی ذکر الله است گوییم که امر [illegible] بعد تسلیم معلوم
نیست که مراد بذکر الله نماز جمعه یا خطبه باشد [illegible] اجماع معتبر [illegible]
گوییم اجماع معتبر بدون نص معصوم حجت نیست بر تقدیر تسلیم امر [illegible]
معلق است [illegible] عدم وجوب [illegible] عدم وجوب [illegible]
چنانچه قاعده [illegible] است بر تقدیر تسلیم [illegible] شده و علی بن
ابراهیم از حضرت امام محمد باقر علیه السلم روایت کرده که آنحضرت فرموده

[illegible marginal notes]

که مراد از سعی تقریض شارب و نتف ابطین و غسل جمعه و لبس الطف
ثیاب و طیب است و بعضی از شراح در سعی گفته اند استحباب این امور
ظاهر دیگر مفاد اذا و مجهولیت نودی و لام عهد و اتفاق بر غیر معلومیت
شخصی که ندا بسعی بصلوة او شده و مما حجة بیان سان ارشت مشهور دیا
با جماع پس از کتاب معلوم نشود اما سنت اخبار ائمه هدی و اهم
تمسکات ایشان این حدیث شریف منقول از رسول مختار علیه من الصلوة
انماها و من التحیات ازکاها است که در خطبه فرموده من ترک ثلث جمعات
فی حیوتی او بعد موتی اذا کان له امام عادل استخفافا بها او جحودا لها
الا فلا صلوة له الخ بر تقدیر صحت سند دلالت نه بر وجوب آن بلکه
محبت برانست با آنکه معتد بعد اذا کان له امام عادل و مثار امام
اصل است ذم مقید بقید استخفاف است استحقاق مفهوم عدم ذم
بر فرض عدم استخفاف دیگر احادیث صحیحه از زراره و فرض الله علی الناس
من الجمعة الی الجمعة خمسا و ثلثین صلوة منها صلوة واحدة وهی الجمعة و ضعها

ام

الا فی جماعة و منصور بن حازم یجمع القوم یوم الجمعة اذا کانوا خمسة فما زاد
وان کانوا اقل من ذلک فلا جمعة و الجمعة واجبة علی کل احد لا یعذر الناس فیها
الا خمسة و عمر بن یزید قال اذا کان القوم خمسة یوم الجمعة فلیصلوا فی جماعة
یعنی الجمعة و محمد بن مسلم قال سالته عن اناس فی قریة هل یصلون جماعة قال
نعم یصلون اربعا اذا لم یکن لهم من یخطب و فضل بن عبد الملک قال سمعت
ابا عبد الله علیه السلام یقول اذا کان قوم فی قریة صلوا الجمعة اربع رکعات
فان کان لهم من یخطب جمعوا اذا کانوا خمسة نفر و انما جعلت رکعتین لمکان
الخطبتین و غیر اینها از احادیث بر اینمعنی اند اول گویم که نماز جمعه واجب
مشروط نیست واجب مطلق و احادیث وارده محمل بلکه مطلق و عموم وارد
در آنها قید نشده که من یخطب چه کس است اینجا عبارت امام چگونه باید باشد
با آنکه ما من عام الا و قد خص منه مشهور است قاعده اصولیست که تخصیص
این نوع احادیث اجماع است و سنت از اجماع معلوم شد که زمان غیبت
نیست امام اصل یا نایب خاص شرط است که ظاهر آن احادیث دلالت

دلالت داشته باشند بر وجوب عینی به نوعی که با اجماع قاطع چنانچه در اصول
مبرهن شده که به رفع الظاهر بالقاطع ظاهر احادیثی که مخصص بر درنفی مطلب
مدعی باشند نباشند بلکه ظاهر احادیث بر خلاف مقصود مدعی باشند از
انجمله روایت محمد بن مسلم از حضرت صادق علیه السلام قال لا یجب الجمعة علی اقل
من سبعة الامام و قاضیه و مدعی علیه و شاهدان و من یضرب الحدود بین یدی الامام
پس درین حدیث شریف وجوب نماز جمعه را منحصر در امام اصل و استقلال امام
اصل شرط باشد اگر گویند مراد امام جماعت گوییم با انکه متبادر از امام امام اصل
است و قاضی مانع حمل بر غیر امام اصل علیه السلام است اگر گویند که این حدیث
متروک است جهت تعین ذکر سبعه و عدم وجوب بر تقدیر اقل از سبعه و
این مخالف مشهور و احادیث مذکوره و اتیه است اولا گوییم ذکر سبعه
محمول بر استحباب است چنانچه از بعضی احادیثی که ذکر میشود معلوم خواهد شد
و اینطور تاکید در سنت مؤکده بسیار واقع و متعارف است از انجمله حدیث
لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد دیگر انکه بسیاری از فقهاء امامیه رضوان الله صلوة [illegible]

علیهم

علیهم اعتبار سبعه نموده بلکه قایل شده اند از انجمله محمد بن بابویه و شیخ طوسی
و قاضی بن براج و ابن زهره و ابن حمزه چنانچه علامه در مختلف نقل کرده و
شیخ فخر الدین نیز بر همین مذهب است دیگر ذکر سبعه در صحیح عمر بن یزید که گذشته
و زراره که خواهد آمد و موثق ابان از ابی عبد الله علیه السلام که ادنی ما یجزی فی الجمعة سبعة
او خمسة ادناه شده و دیگر عطف قاضی بر الامام ممکنست که بطریق منع الخلو باشد و
من یضرب بدل از مدعی علیه و شاهدان ذکر شده بلکه چنانچه ضرب حدود موقوف بوجود
زیرا که حاضر بودن من یضرب الحدود عبارت از مدعی علیه است
امام اصل همچنین نماز جمعه نیز واجب نباشد مگر با امام اصل و ذوق سلیم و طبع
مستقیم شاهد این دعوی است و از انجمله شیخ طوسی علیه الرحمه در تهذیب بسند
صحیح از محمد بن مسلم نقل کرده که او روایت از امام محمد باقر علیه السلام نموده که تجب
الجمعة علی من کان منها علی راس فرسخین و معنی ذلک اذا کان امام عادل فلا
باس ان تجمع الی آخره و تجمع هولاء و مفهوم شرط است که هرگاه امام اصل نباشد نماز
جمعه واجب نیست تبادر از امام با انکه مطلق منصرف بفرد کامل است امام
اصل است چنانچه مکرر مذکور شد از انجمله روایت حماد از امام جعفر صادق علیه السلام

[illegible] ممکن است [illegible]

اگر گویند که ظاهر فلا باس [illegible] فاعل [illegible] موجب مانع است [illegible]

که اذا قدم الخلیفة مصراً من الامصار جمع بالناس ولیس ذلک لاحد غیره یعنی
امام اصل مقتضی این امر نتواند شد اگر گوییم که مفاد این حدیث شریف آنست
که هرگاه در مصری از امصار امام عصر داخل شود تا امام عصر در آن شهر تشریف دارد
غیر از او دیگری را جایز نیست که ترکیب نماز جمعه کند گوییم لیس ذلک لاحد اشاره
است بنماز جمعه ولاحد عموم دارد اعم از آنکه آنحضرت در آن مصر باشد یا نه اگر گوییم
مفاد اذا قدم دلالت بر مدعا ندارد اعم گوییم بر تقدیر تسلیم قید اذا قدم
ممکن است که جهت اخراج نایب خاص باشد با آنکه مدعا از نقل این احادیث
آنست که این اخبار الخصم مطلب مدعی نیست که بعضی دلالت بر نقیض مطلب
مدعی داشته باشد از الجمله روایت زراره از امام محمد باقر ع قال قلت لابی جعفر
علی من تجب الجمعة قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین ولا جمعة لاقل من خمسة
من المسلمین احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم یخافوا امهم وخطبهم در این
حدیث مسقط نیز بدون وجود امام جایز نداشته از الجمله روایت زراره
است حسن قال کان ابوجعفر ع یقول لا یکون الخطبة والجمعة وصلوة رکعتین

علی اقل من خمسة رهط احدهم الامام اگر گوییم در این حدیث مراد بیان آنست
که امام هم داخل خمسه یا سبعه است گوییم که مراد آنست که امام اصل داخل
خمسه یا سبعه است از الجمله روایت صحیحه از حضرت امام محمد باقر ع که خطاب
بعبدالملک کرده فرموده که مثلک یهلک ولم یصل فریضة فرضها الله
علیه قال کیف اصنع قال صلوها جماعة یعنی الجمعة و روایت زراره که قال
حثنا ابو عبدالله علیه السلم علی صلوة الجمعة حتی ظننا انه یرید ان نأتیه فقلت نغدوا
الیک فقال انما عنیت عندکم با جلالت قدر و عظمت شان شان
تا محض نگردیده اذن نگرفته مرتکب آن نشده اند با آنکه هرگاه جواهر مشکوة
تحقیق در محفل مثال جلوه گر گردد روشن میشود که مفاد مثلک یهلک
نسبت با ایشان واجب نیست اسیما آنکه متعارف است که بعالی متقی
گویند که مثل تو غسل جمعه نکند روزه روز عید نگیرد و دلیل دیگر آنکه
اکثر مشهور و منقولست آنست که رسول الله صلعم و حضرات ائمه معصومین
علیهم الصلوة نایب از قبل خود جهت اجراء احکام و نماز جمعه تعیین کرده اند

[illegible]

اگر کسی خود درین باب میتوانست که مرتکب این امور شود تعیین غیبت ویرا
فایده بود با آنکه دلالت آن مقتضی عدم فعل بدون اذن و تعیین است
دلیل دیگر آنکه فعل نماز جمعه در زمان غیبت از مظان خوف و فتنه است
زیرا که در امصار عظیمه وسیعه مشتمل بر خلایق کثیره ارتکاب این امر باعث
اجتماع عظیم میشود از امام و ماموم بیم آنست که سلطان آن عصر توهم نماید
که این مرد با این جمعیت که همه خلایق مطیع و تابع اویند شاید اراده ریاست
داشته باشد و نسبت باغی بان از آن سلطان رجوع منع و شتم و ضرب و قتل
بفعل آید چون از فعل نماز جمعه بیم چنین از ارها و تبعهات رفع آن واجب باشد
عقلا و نقلا اما عقلا آنکه خوف الم نفسانی نیست رفع الم نفسانی در ما نحن فیه
واجب پس عدم فعل واجب اما نقلا روایت موثق عبد الله بن بکیر که در عداد
ابن ابی عمیر است قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن قوم فی قریة لهم من یجمع بهم
ایصلون الظهر یوم الجمعة فی جماعة قال نعم اذا لم یخافوا و روایت حسنه زراره
که گذشت فاذا اجتمع سبعة و لم یخافوا امهم بعضهم و خطبهم اگر امام مفترض الطاعه باشد

توهم

توهم ایمنی و بیم ولی که توهم ظاهر الف داست زیرا که وجود امام عالم
ماده نزاع و فتن و غیر آن حاجت بدر داشت از اینجا معلوم شد که قیاس اجتماع
جامع در موسم قیاس مع الفارق است و از قلت تدبر ناشی است دلیل دیگر آنکه
اگر ظاهر بعض از احادیث دلالت بر وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت داشته باشد
چون اجماع منعقد بعدم وجوب عینی است و اجماع قاطع و رفع ظاهر بقاطع
دلیل قاطع حمل بر تقیه لازم است زیرا که همه اهل سنت و جماعت بر آنند که نماز
جمعه واجب عینی است خواه کسی ماذون باشد و خواه نباشد مگر حنفیه که اذن
امام را شرط دانند و با تعذر ساقط میدانند اگر گویند که حضرات نماز جمعه میکردند اراده
بنا بر قاعده مستمره مستقیمی باید که استمرار داشته باشد بر تقدیر تسلیم و بر
تقدیر این مقتضی با آنکه انعقاد اجماع در برابر است مستقیمی بقای ما
کان است علی ما کان علیه چنانچه در اصول مذکور است از جمله ما کان علیه
وجود امام است اگر گویند که تاکیدات بسیار در باب فعل نماز واقع شده بی
فعل آن در این زمان واجب باشد گوییم که تاکید هیچ از نص در وجوب
دلالت بر وجوب ندارد اگر میدانسته باشی که نماز جماعت واجب بودی

زیرا که تاکید است بسیار در تحریص بنماز جماعت واقع شده از انجمله شیخ حسن علیه الرحمه باسناد
خود در مدارک از حضرت رسول صلعم نقل کرده که آنحضرت با جمعی فرموده که هرکه ترک کند نماز
جماعت مسلمین را بی‌علتی واجب است بر مسلمانان غیبت او و ساقط است عدالت او و واجب است
مهاجرت او و بر امام واجب است تنبیه و تحذیر وی اگر بنماز جماعت نیاید خانه او را بسوزانند
پس آن تاکیدی بسیار در وجوب فضل ثابت شود پس هرگاه اجماع بر عدم وجوب عینی منعقد شده و اعتقاد
بسیاری در عدم وجوب بدون وجود و اذن امام علیه السلام از زمان حضرت صادق گردیده باشند اگر نفی
قرآنی بلکه ظاهر نصوص دلالت بر آن دعا نکند ظاهر احادیث وارده بر طبق مطلب هر قایلی تاویل نمایند
و منقول است که علمای اعصار و فضلای اعصار بدون اذن معصوم علیه السلام جمعه را واجب
و جوب عینی مطلق نگذارده باشند مقتضی چنین امری شدن خالی از جرأت عجیبی نیست
بنا بر تحریر اعتقاد مولف قول بوجوب عینی منتهی است که ساقط شده ظاهر ۴ قول بوجوب
تخییری نیز خالی از جرأت و جهت نباشد زیرا که بسیاری از علما قایل بحرمت شده اند من جمله
شیخ طوسی در خلاف فرموده که من شرط انعقاد الجمعة الامام او من یامره الامام بذلک
قاضی او امیر و لکن ذلک و متی اقیمت بغیر امره لم یصح و بعد از آن استدلال کرده که لا خلاف
فی انعقادها بالامام او بامره و لا دلیل علی انعقادها بغیره و تبعه علم الهدی گفته

کرّ الحجه

[illegible]

کر الجمعة الا مع امام عادل او من نصبه و ابن ادریس فرموده که لان الجمعة مع الغیبة لا تشرع
بل هی بدعة و سلار گفته و یحرم الجمعة فی زمان الغیبة و منتهی علامه در منتهی که یحرم صلوة
الجمعة فی زمان الغیبة لان شرط انعقادها وجود الامام عند علمائنا اجمع و شیخ علی در شرح قواعد
که از شرط الوجوب الجمع السلطان العادل و هو الامام المعصوم او نایبه عموما او فی صلوة
الجمعة و همچنین محقق شیخ فخر الدین نیز در شرح قواعد فرموده قاضی نور الله نور الله مرقده
و غیرهم هم بتصریح بحرمت نموده اند و بعضی از فقهای بتصریح بحرمت نموده اند اما
از کلام ایشان حرمت مفهوم میشود زیرا که شرط وجوب نماز جمعه را وجود امام یا نایب
خاص دانسته اند مثل شهید و غیره رضوان الله علیهم و بعضی از احادیث مذکوره نیز بر حرمت
دلالت دارد و دیگر آنکه بر تقدیر بطلان قول بوجوب عینی عدم ذم ترک متفق علیه و ذم
فعل مختلف فیه و اتفاق بر متفق فیه متفق فیه است و احتیاط و طریق امن
واجب عقلا و نقلا عقلا ترک خوف است اما نقلا قول رسول مختار صلعم و آله الابرار دع ما
یریبک الی ما لا یریبک پس احوط ملکه واجب ترک است در زمان غیبت باشد
چنانچه علم الهدی فرموده که الاحوط لانه لا تصلی الا باذن السلطان کسی نگوید که چون

اجماع بعدم وجوب عینی شده و آن جماعت که گرفته اند معلوم النسب اند و شهرت
عدم قدح مخالفت یکی و دو و ده بلکه صد معلوم النسب در اجماع دلالت بر اجماع تخییری
دارد که گوییم از مطلوبیت معلومیت نسبت همه ایشان معلوم است که اجماع در
تخییری نیست اگر مشهور باشد که تخییری المخصوص با جماع پیدا داشته اند نه عدم وجوب
عینی را والله الهادی الی الصواب و البرهان و ان اماما بعد ما علیه التکلان هذا
ما اردنا بیانه و هو فی عنان الغایة الکبری تبیانه و الحمد
لله رب العالمین و سلم تسلیما کثیرا
کثیرا
م

فصل الاصل في الفاعل ان يتقع يلي الفعل متقدما على ساير المفعولات وقد يؤخر وانما

يجب تقديمه اذا كان ضميرا متصلا بالفعل ظاهرا كان كضربت عمروا او مستترا كزيد اكرم غلامه

او انتفى الاعراب اللفظي في الفاعل والمفعول ولم يكن قرينة تدل على فاعلية احدهما ومفعولية الاخر

لفظية للتحرز عن الالتباس وفيما اذا وقع المفعول بعد الا متوسطة بين الفاعل والمفعول

نحو ما احسن زيد الا مجردا او بعد ما في معنى الا كانما نحو انما اكرم عمرو زيدا لئلا

ينقلب الحصر المطلوب فان المفهوم في المثال الاول انحصار احسان زيد في محرد وفي المثال

الثاني انحصار اكرام عمرو في زيد مع جواز كون زيد مكرما لغير عمرو واما اذا قلنا ما احسن

محردا الا زيد فيفهم منه انحصار كون محرد محسنا اليه في احسان زيد اياه وكذا اذا قلنا انما اكرم زيدا

عمرو يفهم منه انحصار كون زيد مكرما في اكرام عمرو اياه لانقلب الحصر المطلوب وقد يجب تاخيره عن

المفعول اذا كان المفعول ضميرا متصلا بالفعل والفاعل منفصلا لمنافاة الاتصال الانفصال واما

اذا كان الفاعل ايضا ضميرا متصلا يجب تقديمه نحو اهنتك ولهذا يجب تاخيره اذا اتصل

ضمير المفعول بالفاعل نحو ضرب عمروا ابنه لئلا يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة او وقع

الفاعل بعد الا متوسطة بينه وبين المفعول نحو ما احسن محردا الا زيد او بعد ما هو بمعنى

الا كانما نحو انما اكرم زيدا عمرو لئلا ينقلب الحصر المطلوب والاصل في

الفعل العامل للفاعل ان يكون مذكورا وقد يجوز حذفه اذا قامت قرينة تدل عليه

كقولك زيد في جواب من قال من احسن اليك فان التقدير احسن الي

زيد وقد يجب فيما اذا حذف الفعل ثم فسر لرفع الابهام الحاصل بالحذف نحو

وان احد من المشركين استجارك فاجره اذا تنازع عاملان او اكثر اسما

ظاهرا وقع بعدهما واقتضى كل منهما ان يكون ذلك الاسم فاعلا له او ان يكون مفعولا

له او اقتضى احدهما فاعلية والاخر مفعولية فالاعمال للثاني مع تجويز

اعمال الاول لان الثاني اقرب وذلك هو مختار البصريين وللاول مع تجويز

اعمال

الثاني كما هو مختار الكوفيين وذلك لسبق الاول في الاقتضاء وللاحتراز عن الاضمار قبل الذكر

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف في علة احتياج الممكن على اربعة مذاهب الاول ما ذهب اليه قدماء المتكلمين وهو انها هي الحدوث فقط والثاني انها هي الامكان فقط واليه ذهب الحكماء وبعض المتكلمين والثالث انها الامكان بشرط الحدوث واليه ذهب بعض المتكلمين والرابع انها الامكان مع الحدوث ذهب اليه بعض آخر

علم الادب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا وكتابة وفنونه اثنا عشر اللغة والنحو والصرف
والاشتقاق والمعاني والبيان والتاريخ والانشاء والعروض والقوافي وعلم الخط وقرض الشعر
والعلوم الدينية ستة التفسير والحديث والكلام والاصول والفقه وعلم الاخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

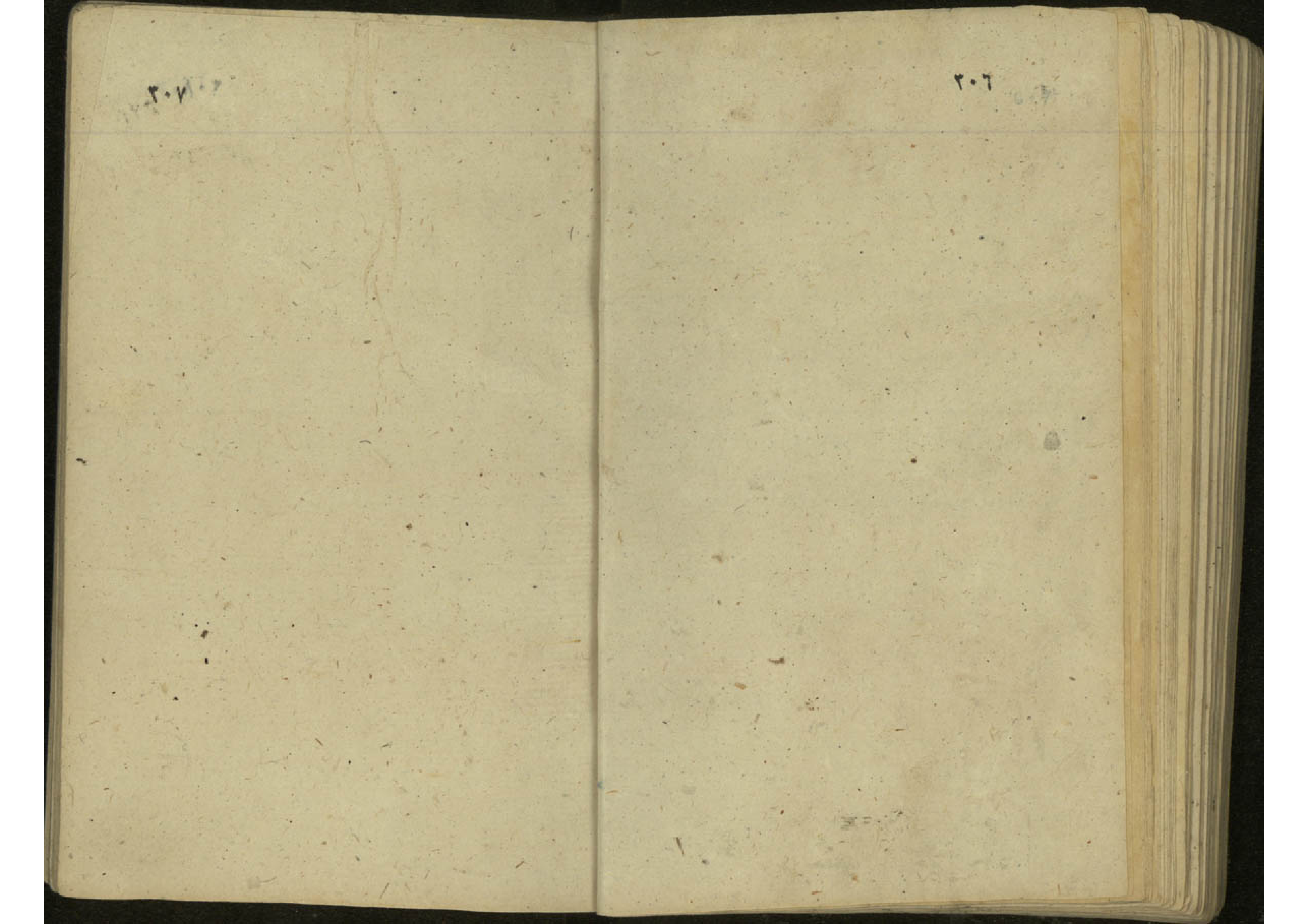
فائدة

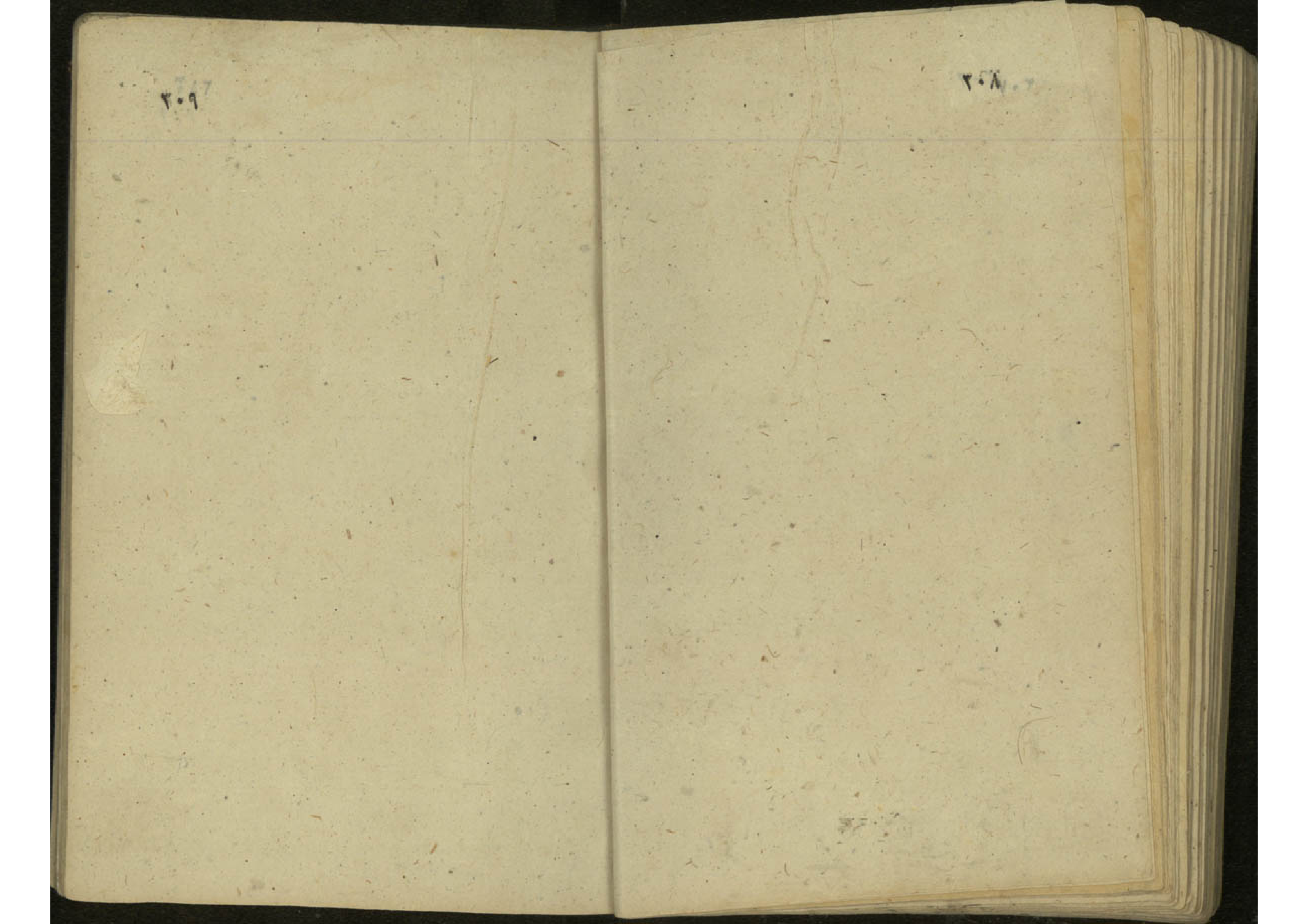
اختلف في ان حرف التعريف هي اللام وحدها او الهمزة وحدها او الهمزة واللام اعني ال فذهب
سيبويه الى الاول والمبرد الى الثاني والخليل الى الثالث فصل وما يختص بالاسم التنوين ولام التعريف
والجر والاضافة والاسناد اليه اما الاول
واما الثاني فلانها موضوعة لتعيين مستقل المفهوم مسمى يدل اللفظ عليه مطابقة والفعل انما يدل على المعنى المستقل تضمنا
والحرف لا يدل عليه مطلقا واما الثالث فلان الجار حرف الجر لفظا كان او تقديرا كقولك زيد وبحرف حرف
الجر مختص بالاسم انما وضع لافضاء معنى الفعل الى الاسم فينبغي ان يدخل الاسم واما الرابع فلان من لوازم الاضافة
التعريف والتخصيص والتخفيف وكل ذلك من خواص الاسم فيجب ان يكون الاضافة التي هي ملزومها ايضا
من خواصه لانها لو وجدت في غيرها لزم وجود اللازم بدون الملزوم وهو ممتنع والمراد بالاضافة هنا كون
الاسم مضافا لا مضافا اليه لان الفعل قد يقع مضافا اليه ماول بالمصدر واما الخامس فلان الفعل لا يقع
الا مسندا اذ وضع لان يكون ابدا مسندا فلو وقع مسندا اليه لزم خلاف الوضع فيه والحرف لا مسند ولا مسند اليه
تذكرة اختلف في علل منع صرف الاسم فقيل انها تسعة كما قال الشاعر موانع الصرف تسع كلما جمعت
ثنتان منها فما للصرف تصويب عدل ووصف وتانيث ومعرفة وعجمة ثم جمع ثم تركيب

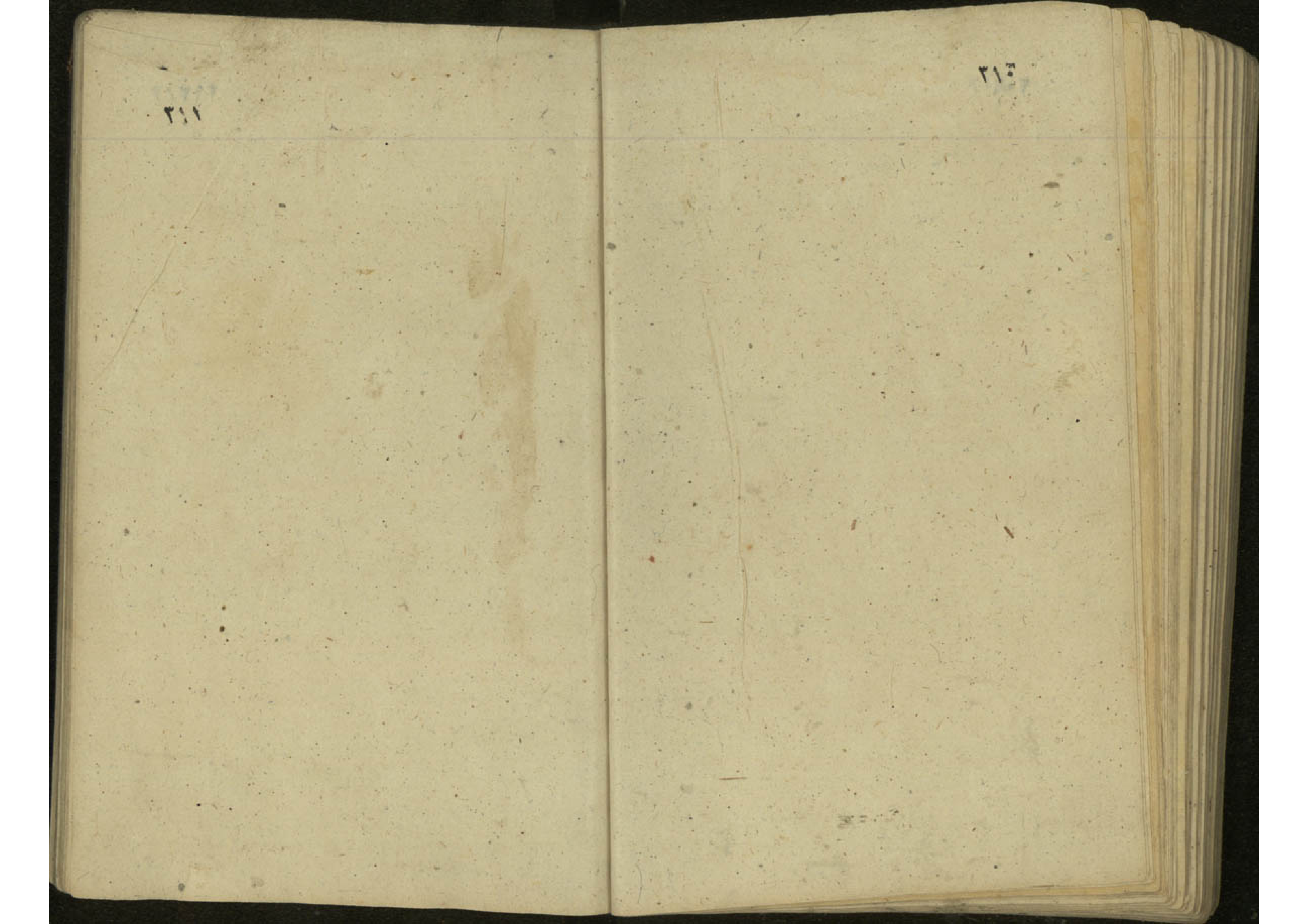
[illegible]

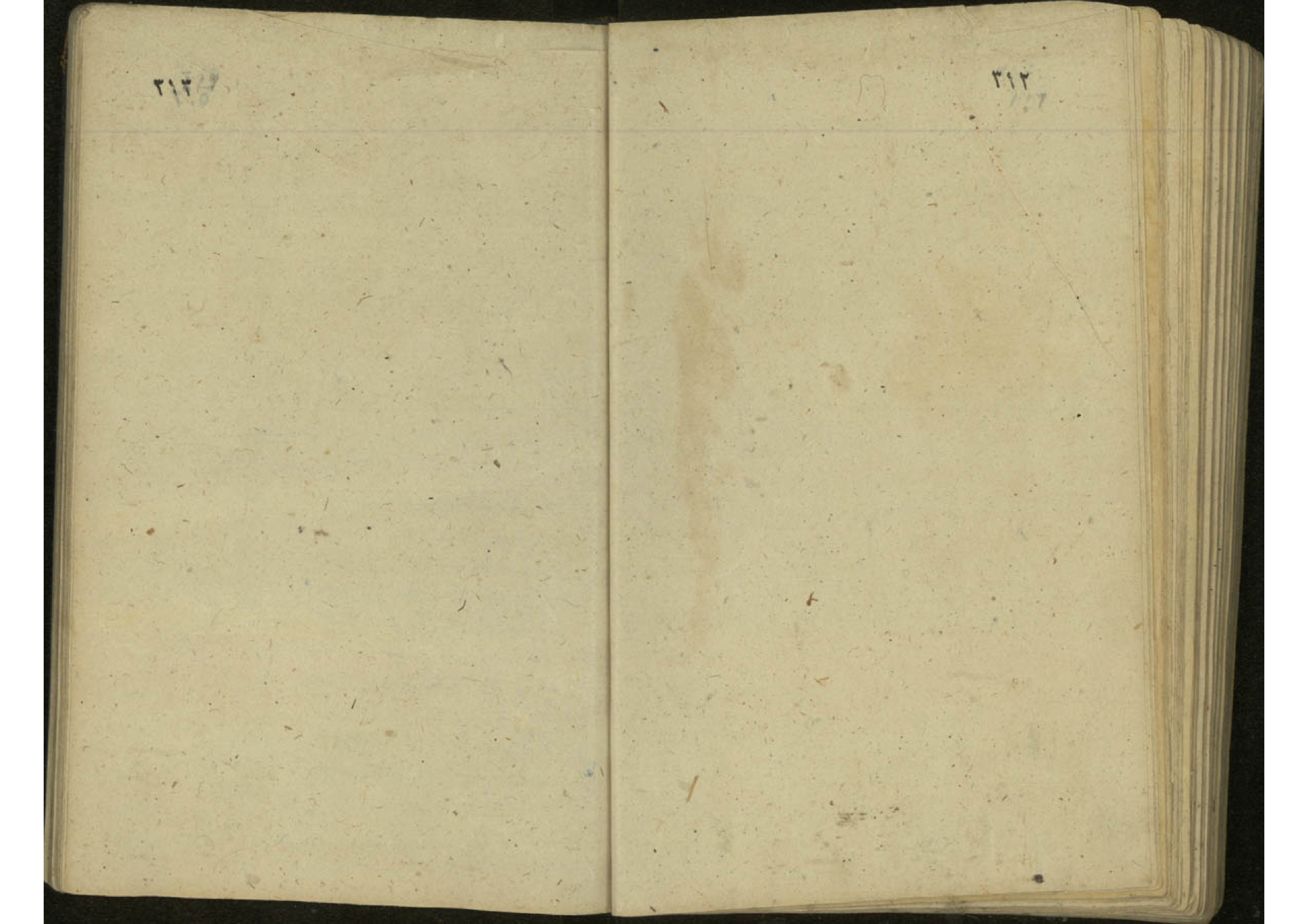
وزعم كما ان الواو ... الاعراب ... قابل ... واستثقاله ... كان ... علي الاعراب ... كالداعي والقاضي ونحوهما

[illegible]









في قوة الشرطية لان اذا ههنا مستعملة في الشرطية وان كان في الاصل للظرفية ومفهوم
الشرطية حجة ويلزم منه انتفاء الوجوب عند انتفاء ارادة الصلوة فيكون الوجوب لغيره
الثالث ان يق انها معطوفة على الوضوء المشروط بالصلوة اجماعا والتيمم المشروط بها
اتفاقا معطوف عليه فلو لا يكون حكمه كذلك لزم تخالف كلامه تعالى بتوسيط معطوفا بين
عبادتين مشروطتين كذلك مصرحا بالاشتراط فيه واذ ليس في قوله تعالى اذا قمتم قضية للشرط
الرابع ان يق انه معطوف على الوضوء المشروط بالصلوة اتفاقا فيكون كذلك لوجوب التساوي
بين المعطوف والمعطوف عليه الخامس ان يق مع قطع النظر عن كونه معطوفا على الوضوء او على
الجملة السابقة ان التوسيط المذكور بين الوضوء والتيمم يقتضي المشاركة معهما في الحكم المذكور
والجواب عن الاول ان غاية ما يلزم منه وجوبه لاجل الصلوة وذلك لا ينافي وجوبه لنفسه ايضا فيجوز
ان يجتمع فيه الوجهان ولا يلزم منه التخصيص ولا ايراد النية لوجوبه لغير الصلوة كالطواف ومس
كتابة القرآن وغيرهما بالاتفاق وعن الثاني ان حجية مفهوم الشرط انما يكون اذا لم يكن للتعليق
بالشرط فائدة اخرى سوى التخصيص ويجوز ان يكون الفائدة ههنا بيان ان الغسل واجب لاجل
الصلوة فيكون الغرض متعلقا ببيان الوجوب العارض له عند ارادة الصلوة لاجلها وان كان
واجبا في نفسها ولم يعلق بالشرط المذكور ولا يلزم منه ذلك مع انه يستفاد من التعليق المذكور
فائدة اخرى وهي اشتراط الصلوة به ضمنا لا معناه المطابقي باوجز لفظ واحسن اسلوب
وذلك لانه يستفاد منها وجوب الاطهار سابقا على الصلوة فالاتيان بالصلوة بدونه كان
ضد الواجب وضد الواجب قبيح لا يجوز التعبد به مع ما تقرر من اصول اصحابنا ومخالفته
الاتية به ولكنه اجراء جميع الشرطيتين على سبيل الاستغراق الافرادي اذ الكلام في قوة قولنا
اذا قمتم الى الصلوة فان كنتم محدثين فتوضؤوا وان كنتم جنبا فاطهروا فاللازم من الشرطية
انتفاء المجموع عند انتفاء الشرط لا انتفاء كل واحد فيجوز ان يكون المنتفي عند عدم ارادة
الصلوة وجوب الوضوء عند الحدث لا وجوب الغسل عند الجنابة فاذا قيل اذا كان وقت
الظهر فزيد في المسجد وعمرو لم يكن منافيا لان يكون احدهما قبل هذا الوقت في المسجد والاخر لم

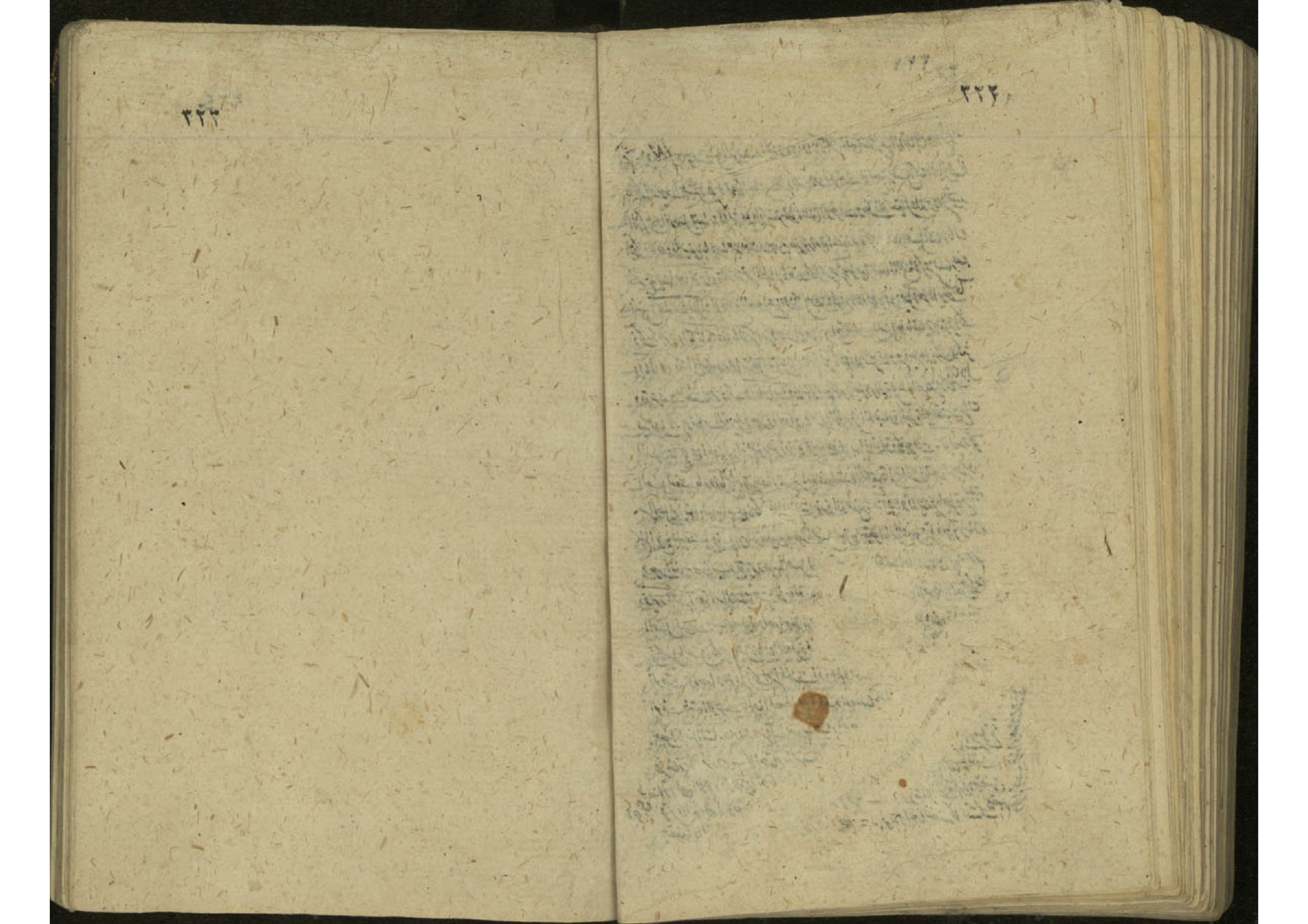
ان ذلك خلاف الظ لكن حمل الكلام عليه ليس بابعد من ارادة المفهوم بالنسبة الى كل منهما وارتكاب التخصيص
فيه اذ الاطهار ربما تجب لغير الصلوة كالطواف ومس القرآن ودخول المساجد بل يجب الغسل لاجل الصلوة
وان لم يرد الصلوة اذ لو لم يرد الصلوة ولم يغتسل ولم يصل كان معاقبا على ترك الغسل كما انه معاقب
على ترك الصلوة وبالجملة ارتكاب هذه التخصيصات الكثيرة ليس اهون مما ذكرنا والتقيم لو سلم
دلالة صحيحة على ما ذكرتم لكنه لا يصلح معارضا لادلة القائلين بوجوب الغسل لنفسه وقد
يمنع كون الشرطية المذكورة معطوفة على الوضوء بناء على الشرط بل يحتمل كونها معطوفة على الشرطية
السابقة الظهر لكن ذلك عندي غير موافق للتحقيق وقد مر ذكره في اوايل مباحث الغسل ومن الثالث
انا لا نسلم انه معطوف على الوضوء بل هذه الشرطية معطوفة على شرطية ان كنتم محدثين فتوضؤوا ولا نسلم
الاشتراك مع الوضوء والتيمم في سلمنا لكن هذا مجرد اولوية وقد تحقق انه لا يصلح للاحتجاج سلمنا لكن
لا يصلح معارضا للادلة التي ذكرنا في ذلك كما سبق والخامس لا نسلم ان وجوب الوضوء والتيمم مشروط بالصلوة
والاتفاق الذي ذكره لم يثبت وقد نقل الشهيد رحمه الله في الذكرى قولا بوجوب الطهارات اجمع بوجود
اسبابها واحتمل المصنف ذلك في النهاية في الوضوء مع ان الظ ان هذا الخلاف متجدد بعد زمن الشيخ
الطوسي رحمه الله وكلام المتقدمين غير مصرح في احد الامرين وحصول الاتفاق بالنقل المعتبر عند الائمة
في ذلك الزمان مما يرجح على الشهرة بين اتباع الشيخ رحمه الله ولم اطلع على نقل الاتفاق على ذلك الا من
المصنف في التذكرة والمدقق الشيخ علي والشهيد الثاني رحمهم الله واما قوله مصرح بالاجماع على اشتراط
في ادلتهم بقوله اذا قمتم فمم وقد مر الكلام عليه في اوايل كتاب الطهارة ومن هنا يظهر ضعف طرق
الحجة الرابع والخامس مع انا لا نسلم وجوب التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا ولا
نسلم ان التوسيط الذي يقتضي المشاركة الحكمية على انه يمكن ان يحتج بالآية حجة عليهم اذ يستفاد
منها وجوب الغسل عند ارادة الصلوة بناء على كونه معطوفا على الوضوء بتقدير الشرط او ادعاء
المشاركة مع الوضوء في هذه الاحكام وقد يكون الارادة متحققة قبل الوقت ويلزم من ذلك
وجوب الطهارة قبل الوقت وهم يتحاشون عن ذلك وهذا ابطال لقولهم بوجوب الغسل لغيره بابطال
لازمه على زعمهم الثاني مما استدلوا به قول ابي جعفر عليه السلم في صحيحة زرارة اذا دخل الوقت وجب

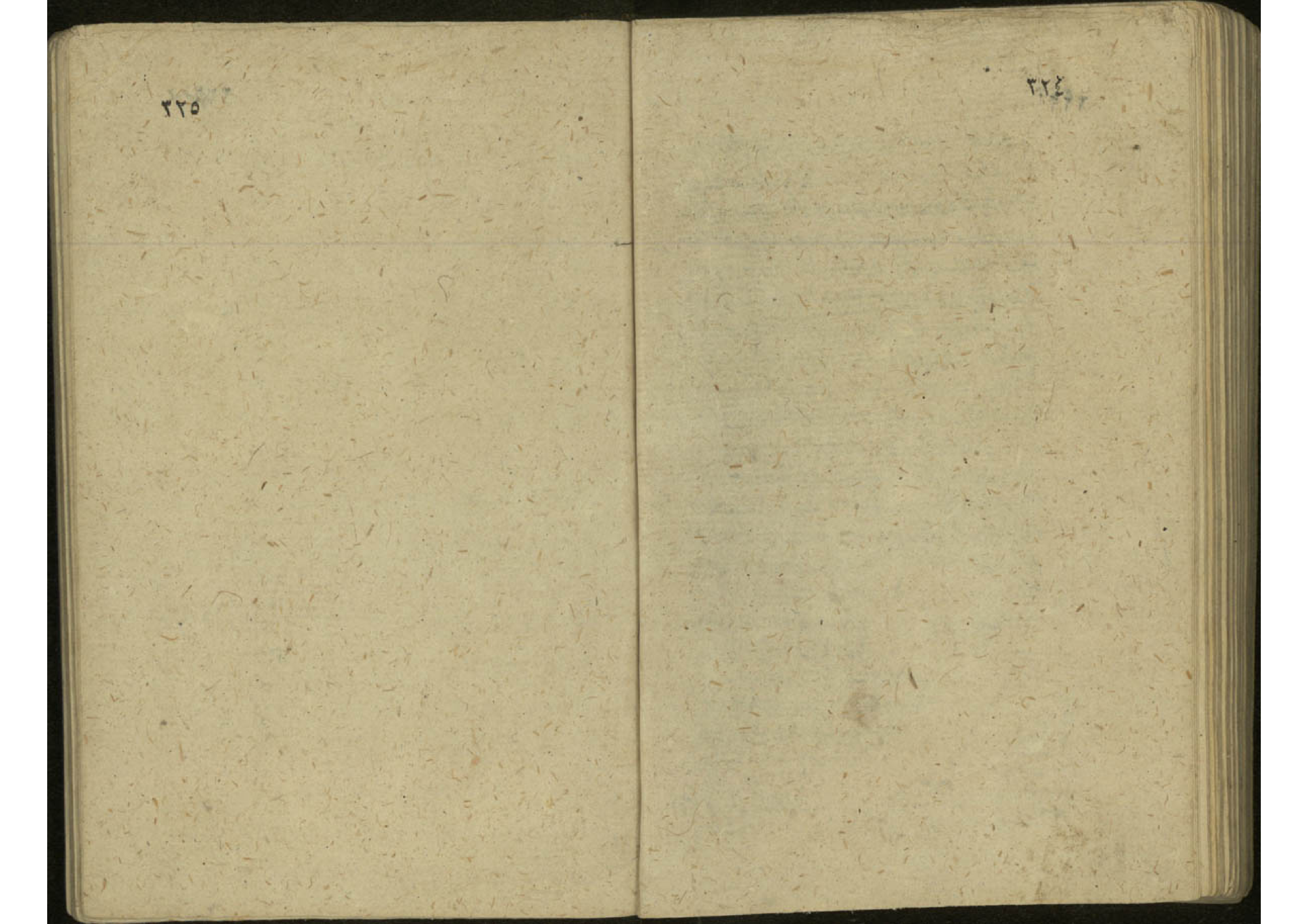
الطهور

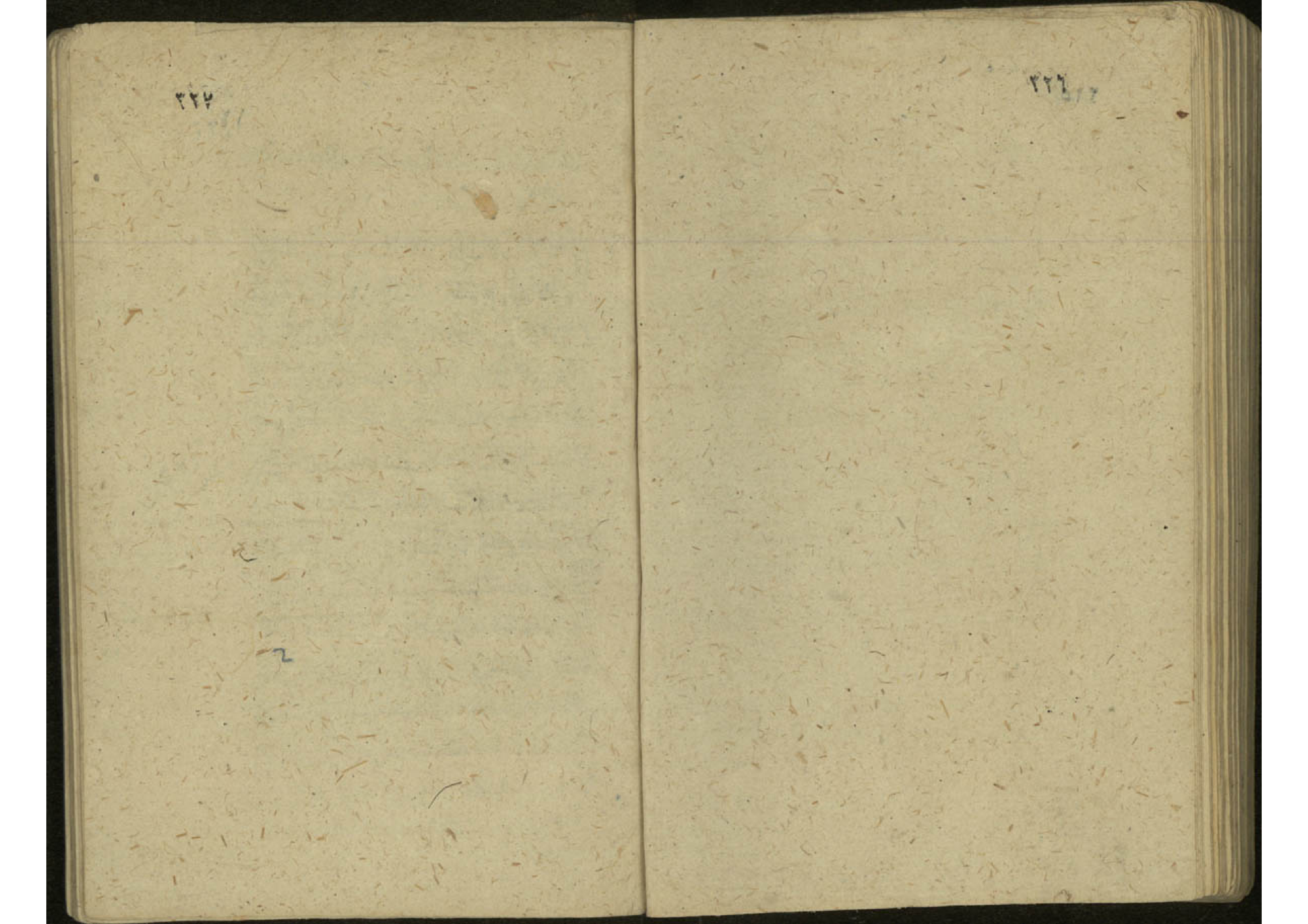
الطهور قال الشهيد رحمه الله وهذا الخبر لم يذكره المتعرضون لبحث هذه المسئلة وهو من اقوى
الاخبار دلالة وسندا اورده في التهذيب في باب تفصيل الصلوة والاستناد الى الخبر
بناء على اعتبار مفهوم الشرط في تعليق الفعل الدال على التجدد عليه مشعر بذلك والجواب
ان المشروط مجموع الطهور والصلوة على سبيل الاستغراق الافرادي واللازم من ذلك انتفاء
المجموع المتحقق بانتفاء احد جزئيه عند انتفاء الشرط فلا يتعين انتفاء كل منهما واما التجدد
المستفاد من الفعل فيمكن ان يكون تعليقه على الشرط بناء على ان تاكد الوجوب وشدته متجدد
عند الوقت او يتجدد الوجوب في ضمن نوع منه وهو الوجوب لا لاجل الغير عند الوقت على
ان هذه الصيغة شايع استعمالها في مجرد الثبوت من غير ارادة التجدد والتقيم مفهوم الشرط
غير معتبر ههنا حذرا من لزوم التخصيص فيه لانه قد يجب الطهور قبل دخول الوقت لاجل غايات
اخر غير الصلوة وبالجملة ارتكاب ان التخصيص الذكري لاجل التاكيد وشدة الاهتمام والتنبيه
اشتراط الصلوة به لا التخصيص الحكمي ليس ابعد من ذلك والتقيم هذه الدلالة هذا الخبر مفهوم لا يصلح
معارضا لما سنذكر من ادلة القائلين بوجوب الغسل لنفسه الثالث ما رواه الشيخ في الصحيح
عن عبد الله بن يحيى الكاهلي وهو ممدوح عن الصادق عليه السلم في المراة يجامعها الرجل فتحيض وهي في
المغتسل اتغتسل ام لا قال قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل علل عليه السلم عدم الغسل بمجيء ما يفسد
الصلوة عاطفا بفاء التفريع فدل بطريق الايماء على ان وجوب الغسل انما كان ناشيا عن وجوب
الصلوة والا لزم عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ لا يلزم من بطلان الصلوة ابطال الطهارة وقد يقول
عنه انا نمنع فعل الغسل حال الحيض فالجواب عنه بمجيء مفسد الصلوة لو لم يرد ما قلنا لم يكن
مطابقا للسؤال بسياق الامام عليه السلم وقد علم من قول السائل تحمل الحيض اياها والجواب عنه انه يكون
ان لا يكون وجوب الغسل الا في وقت يصح ارتفاع الحدث فيه فحيث لم يصح ذلك لم يجب الغسل
فاشار عليه السلم بقوله قد جاءها ما يفسد الصلوة الى ان حدثها لا يرتفع ح فلا يجب عليها الغسل عليها
والتقيم يمكن ان يكون غرض السائل انه هل يجب عليها الغسل في وقت الحيض او في ذلك الوقت الذي
هي في المغتسل على ان يكون الظرف قيدا للغسل فاجاب عليه السلم بقوله المذكور اشارة الى
ان الغسل انما يتضيق وجوبه بتضيق الصلوة فلا يجب عليها في ذلك الوقت لعدم تضيق الصلوة

ويؤيد ذلك رواية عمار الساباطي في الموثق عن ابي عبدالله عليه السلم قال سألته عن المرأة يواقعها زوجها
ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت
غسلا واحدا للحيض والجنابة وبالجملة صحة التعليل انما يكون بناء على مقدمة خارجية ولا يمكن
ان يكون تلك المقدمة ما ذكرتم بل يمكن ان يكون ما ذكرنا على انه لو سلم ان هذا خلاف الظاهر لكن يجب ارتكابه
جمعا بين الادلة وله وجه آخر ضعيف جدا ذكره المص في المنتهى ويدل على وجوب الغسل
لنفسه ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلم قال سألته متى يجب الغسل على
الرجل والمرأة فقال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم ووجه الاستدلال ان السائل سأل
عن وقت الوجوب وزمانه فاجاب عليه السلم بوقت الالتقاء وعدم الاستفصال عن ان يكون زمانا لوجوب
الغاية ام لا يفيد العموم ومنها ان الادخال سبب تام لوجوب الغسل ولو كان الغسل واجبا لغيره
يلزم ان لا يكون كذلك فانه اذا لم يبق المكلف الى زمان وجوب الغاية بشرايط التكليف مع حصول
الادخال سابقا على ذلك يلزم ان لا يكون الغسل واجبا عليه مع حصول الادخال وايضا لو ادخل
واغتسل قبل الوقت متعمدا ثم دخل الوقت لم يجب عليه الغسل فلم يكن الادخال علة لوجوب
الغسل وحمله على ان المراد اذا ادخله فقد وجب الغسل بشرط وجوب الغاية مع عدم هذا التقييد
في المعطوف عليه بعيد جدا او يحتاج الى تقييد او تخصيص آخر وما رواه الشيخ عن محمد بن اسمعيل في
الصحيح قال سألت الرضا عليه السلم عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل
فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وقوله صلى الله عليه وآله انما الماء من الماء وقول علي عليه السلم
انما الغسل من الماء الاكبر وقول ابي الحسن عليه السلم في صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان
وجب الغسل وصحيحة الحلبي قال سألت اباعبدالله عليه السلم عن المفخذ عليه غسل قال نعم اذا انزل
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الموافقة لها ويدل عليه قول علي عليه السلم في قضية المهاجرين
والانصار اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وقال الفاضل الشارح
وما ذكر من الاخبار الدالة على ان وجوبه معلق على الالتقاء او الماء ونحوهما غير مقيد باشتراط
وجوب عبادة مشروطة بالغسل معارض بالاوامر الدالة على وجوب الوضوء وباقي الاغسال
غير مقيدة بالصلوة كقول النبي صلى الله عليه وآله من نام فليتوضأ ونقل اخبارا اخر في هذا الباب

ثم قال وكالحكم بوجوب غسل الثوب والبدن والاناء من النجاسة مع الاتفاق على ان المراد
بذلك الوجوب المشروط ومنها ما اجاب عنه في الذكرى وهو الجواب عما احتج به لغسل الجنابة قال في
الذكرى والاصل فيه انه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب وغلب الاستعمال فلا يرد ان تقييد
تلك الاخبار ليس باولى من تقييد مفهوم خبر زرارة المتقدم وكون ما عدا غسل الجنابة كان
المرجح فيه اصالة براءة الذمة من الطهارة عند الخلو من مشروط بها مضافا الى ما ذكرنا من المعارضة
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان العدول عن الحقيقة في بعض الموارد للاجماع او دليل آخر لا يوجب ارتكاب
ذلك في غيره واما ثانيا فلانا لا نسلم ان وجوب الوضوء وباقي الاغسال مشروط بالغاية وقد قررنا ذلك
واما ثالثا فقول الشهيد رحمه الله محل التأمل لانا لا نسلم كثرة علم الاشتراط ومن اين علم ذلك وكثرة
وقد عرفت ضعف ادلة ذلك وايضا فلانه لو سلم ظهور خبر زرارة في مدعاهم لكن ارتكاب التأويل
فيه اولى من ارتكاب التأويل في خبر واحد اولى من ارتكابه في الاخبار الكثيرة المستفيضة مع ان
المنطوق راجح على المفهوم وان مفهوم خبر زرارة ليس على عمومه بالاتفاق كما عرفت ومما يؤيد وجوب
الغسل لنفسه ما رواه الشيخ عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله في الصحيح قال سألت اباعبدالله عليه السلم
عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية
اذا فرغ فليغتسل واعلم ان القائلين بوجوب الغسل لغيره صرحوا بان الغسل قبل دخول زمان
وجوب الغاية مندوب وح يرد عليهم الغسل لاجل الصوم الا ان يخصوا ما عداه كما ذكره بعضهم
ويرد عليهم ايضا ان الصلوة مشروطة بالغسل وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون
الغسل المتوقف عليه الصلوة واجبا وظ ان الموقوف عليه للصلوة ليس الغسل في وقت الصلوة
بل يحصل بالغسل الكائن قبل زمان الصلوة فيكون كلا الامرين فردا للواجب فيكون الغسل قبل
الوقت واجبا وعلم من ذلك ان المكلف اذا علم وجوب الغاية في وقتها وح اغتسل قبل
الوقت بنية الوجوب بالمعنى المصطلح عليه وان قلنا بان الغسل واجب لغيره كما جوزه
بعض افاضل الشارحين وان قلنا بعدم اعتبار الوجه او قلنا باعتباره لكن قلنا قصد الوجوب
غير ضائر في نية المندوب كما اختاره الشهيد رحمه الله في الاشكال وكذا لو قصد الوجوب الشرطي في
ازاء المعنى الاعم وقد ظهر بما تلونا عليك في هذا المبحث ان القول بوجوب غسل الجنابة لنفسه
قوي والظاهر ان له وجوبان احدهما لنفسه والآخر من حيث كونه مقدمة للواجب وعلى هذا يتضيق
بتضيق الغاية ويتسع بسعته فلا يكون هذا دليلا على عدم كونه واجبا لنفسه كما تمسك به بعضهم







[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء
والمرسلين واشرف الاولين والآخرين محمد وعترته الاقدسين
وبعد چنين گويد احوج المربوبين الى رحمة ربه الغني محمد تقي بن
مجلسي الاصفهاني که چون در اين عصر افراط وتفريط بسيار در امر رضاع
واقع شده بود در ميان طلبه اين رساله نوشته شد تا آنچه وسط که صراط
مستقيم است ظاهر شود وبالله الاستعانة والتوفيق قال الله تبارك
وتعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء يعني در نكاح خود در مياوريد
وجماع نيز مكنيد زناني را كه پدران شما ايشان را عقد نموده باشند يا كنيز ايشان
را كه جماع نموده باشند بملك يمين از جمله زناني كه بر شما حلال اند پس بنابر
ظاهر آيه كه زن پدر و زن پدر پدر و زن پدر مادر و زنان اجداد پدري
واجداد مادري وهمچنين موطوءهاي آبا واجداد پدري ومادري هر چند
بالا روند بر فرزندان حرامند خواه بعقد دوام يا متعه يا تحليل باشد
وخواه بملك يمين ايشان باشد پس معقودهاي آباء واجداد وموطوءهاي

ایشان بر فرزندان حرامند اگرچه بعد از عقد وطی نکرده باشند وهمچنین
موطوءهای ایشان بر فرزندان ایشان حرامند اگرچه عقد نکرده باشند پس
آبا واجداد هر چند بالا روند وطی ایشان سبب حرمت است بر فرزندان
هر چند پایین روند وموطوءه حرام است خواه وطی در قبل کرده باشند وخواه
در دبر واگر عقد کرده باشند زن آزاد را یا کنیز دیگران را و وطی نکرده باشند
حرمت بعضی نمیشود واگر آبا واجداد کنیزی را مسی نموده باشند یا خریده باشند
یا کسی بایشان بخشیده باشد بمجرد حلیت بر آبا واجداد بر فرزندان حرام
نمیشوند تا وطی کنند اما اگر نظر کرده باشند بروی کنیز یا دست ایشان
بدست کنیزان رسیده باشد نه از روی شهوت بر فرزندان حرام نمیشوند
بلکه اگر از روی خواهش نیز نظر کرده باشند برو و دست رسانیده باشند
بدست حرام نمیشوند علی الظاهر اما اگر آبا واجداد کنیزی را بوسیده باشند
یا نظر بعورت ایشان رسانیده باشد بخلاف است ظاهر عدم حرمت است
والاحوط حرمت یعنی اجتناب نمایند احتیاطا وهمچنین کنیزی را پدر دهند بفرزندان
مگر آنکه فرزندان تقوی داشته باشند و دانند که پدر با ایشان نظر ودست
بازی نموده و بمنزله مادر خود دانند و خاطر جمع باشد که نزدیکی نخواهند
کرد که در این صورت اگر پدران بفرزندان بخشند ضرر ندارد واگر پدر
فتنه فرزند داشته باشد یا فرزند خوف آن داشته باشد که فریفته شود بخوف

خصوصا بعضی کرده باشند
یا دست ببدن ایشان

باشد م

باو ندهند وفرزند قبول نکند ومبالغه بسیار در این باب در قران حلت
وارد شده است وذکر آنها سبب طول میشود دیگر حق سبحانه وتعالی
فرموده است که حرمت علیکم امهاتکم یعنی حرام شده بر شما حرام است
مادران شما یعنی هر چند بالا روند مثل مادر خود ومادر پدر ومادر
مادر ومادر پدر پدر ومادر مادر پدر ومادر پدر مادر ومادر
مادر مادر پس در مرتبه سیم چهارند ودر مرتبه دویم دواست ودر چهارم
هستند ودر مرتبه پنجم شانزده اند ودر مرتبه ششم سی ودو وهر چند بالا
میروند مضاعف میشوند وبناتکم یعنی حرام اند بر شما دختران شما هر چند پائین
روند پس دختران بی واسطه دختری است که از زن اینکس متولد شده
باشد یا از متعه یا از محلله یا از کنیز خود وهمچنین دختران پسر ودختران
دختر ودر مرتبه سیم نیز چهارند که دختر پسر پسر باشد ودختر دختر
پسر ودختر پسر دختر ودختر دختر دختر ودر مرتبه چهارم هشت طبقه
اند ودر پنجم شانزده ودر ششم سی ودو وهمچنین هر چه پائین میروند
مضاعف میشوند بنحو حساب واخواتکم وحرام اند بر شما خواهران
شما خواه خواهر پدری ومادری باشد وخواه پدری تنها وخواه مادری
تنها وخواهر بالا وپائین نمیروند چون نام دیگر دارند حق سبحانه وتعالی
جدا فرموده است که وعماتکم وعمه عبارتست از خواهر پدر خواه از پدر

اولی مادرست ومرتبه دویم دوات ومرتبه م

ومادر

ومادر خواهر باشند وخواه از پدر تنها وخواه از مادر تنها وهر چه
بالا روند مثل عمه های پدر وعمه های مادر وعمه های اجداد خواه از پدر
وخواه از مادر وهمچنین عمه های پدران ومادران اجداد بنحو سابق
وخالاتکم وحرام اند بر شما خالهای شما هر چند بالا روند بترتیب عمات
وعمه وخاله خواهران پدر ومادر اند خواه از پدر ومادر هر دو باشند
یا از پدر تنها یا از مادر تنها وبالا رفتن عمه وخاله باین نحواست که عمه
وخاله پدر باشند یا عمه وخاله مادر یا پدر باشند وچنانکه لازم نیست
که خاهر خاهر خاهر باشد همچنین لازم نیست که عمه عمه عمه باشد یا خاله
خاله خاله باشد چون عمه وخاله نیز خواهر پدر ومادر اند پس دختر خاهر
است که خاهر پدری باشد واو خاهر مادری خاهر پدری را میتواند
خواست مثل آنکه شخصی زنی کند که آن زن دختری از شوهر سابق داشته
باشد وآن شخص پسری از زن دیگر داشته باشد این پسران دختر میتوانند
خواست واگر از این زن دختری بهم رسد پس این دختر خاهر مادری
دختر سابق زن است وخواهر پدری پسر سابق مرد است پس خاهر هم
هست اما خاهر نیست وچون از پدر واز مادر نسبت نیست وهمچنین
دختر خواهر پدر که عمه باشد ودختر خواهر مادر که خاله باشد باین نسبت
که مذکور شد عمه عمه بهم میرسد که عمه نباشد وخاله خاله بهم میرسد

یا عمه وخاله اجداد وجدات مادر یا پدر باشند م

دختر هم برادر پدری خواهر پدری خواهر مادری م

که خاله نباشد پس مراد از بالا رفتن عمه و خاله آنست که خواهر پدری
یا مادری یا پدر مادری جد پدری باشد یا خواهر پدری یا مادری یا پدر
مادر پدر مادری باشد یا خاله پدری یا مادری یا پدر مادری پدر جد پدری یا جد
مادر باشد یا عمه پدری یا مادری یا پدر مادری پدر جد پدری یا پدر جد
پدری یا پدر جد مادری یا پدر جد مادر مادری باشد و همچنین هرچه بالا رود
و عمه و خاله پایین نمی روند چون دختر عمه و عمو و دختر خاله و خالو را
میتوان خواست و بنات الاخ و دیگر حرام است بر شما دختران
برادر شما خواه برادر پدر و مادری باشند یا برادر پدری باشد
یا برادر مادری که دختران هم حرام اند و همچنین دختران پسران
ایشان و دختران دختران ایشان بنحوی که دختران پایین
میروند بحسب طبقات و بنات الاخت و حرام است بر شما دختران
خواهر شما خواه پدری باشند یا مادری یا مادر پدری که دختران ایشان
حرام اند هرچند پایین روند خواه دختران ایشان باشند و خواه
دختران پسران ایشان یا دختران دختران ایشان بنحوی که در
طبقات دختر مذکور شد و این هفت طبقه محرمات نسبی اند که بنحوی
که مذکور شد حرام اند و محرم اند و عبارت مجمل آنست که همه خویشان
نسبی حرام اند مگر اولاد عم و عمه و خال و خاله و همچنان که زنان بر مردان

حرام اند

حرام اند مردان نیز بر زنان حرام اند مثل پسران بر مادران هرچند مادر
بالا رود و پسر بحسب مرتبه پایین رود و همچنین ابا و اجداد بر دختران
و برادران بر خواهران و عموها بر دختران برادرها و خالوها
بر دختران خواهرها چون حق سبحانه و تعالی محرمات نسبی را بیان فرمود
محرمات رضاعی را بیان فرمود و بعد از هر دو محرمات مصاهرت ذکر کرد و امهاتکم
اللاتی ارضعنکم یعنی حق سبحانه و تعالی حرام کرده است بر شما مادرانی
شما را که شیر داده اند شما را و اخواتکم من الرضاعة و حرام است بر شما خواهران
که همشیره است شما را از شیر و در احادیث صحیحه متواتره از حضرت سید
المرسلین و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بما رسیده است که آنچه
را حق سبحانه و تعالی حرام گردانیده است بر شما از نسب حرام گردانیده است
مثل آنرا از رضاع و بعید نیست که همه از آیه کریمه مستخرج شود پس
حرام است مادر رضاعی که قدری معتد به شیر داده باشد و آن قدر
در روایات صحیحه متکثره وارد است که مقدار است از شیر که گوشت
بر رویاند و استخوان را سخت کند و این مجمل است تفصیلش بنحوی وارد
شده است یکی یک شبانه روز که اکثر علما ذکر کرده اند و دیگر عدد
و ولی شده است که یک شیر کامل سبب حرمت است و این قول شاذ و نادر

است چون قول مخالف است با احادیث متواتره از طرق خاصه و عامه
و با زاید آن قول محمد بن الحسن استاد صدوق است که پانزده شبان روز
است یا در بی و ظاهر قول صدوق یک سال یا دو سال است و این
دو قول نیز شاذ و نادر است و آنچه مشهور است دو قول است اکثر
متقدمین بر آنند که ده شیر کامل محرم است و اکثر متاخرین بر آنند که
پانزده مرتبه است و چند شرط اول آنکه شیر زن باشد و از وطی صحیح
بهم رسیده باشد خواه بعقد دوام و خواه بمتعه و خواه بتحلیل یا ملک یمین یا
بشبهه بهم رسیده باشد بنا بر قول اشهر پس اگر شیر مرد باشد یا خنثی
مشکل یا از زنی بهم رسیده باشد بدون وطی یا از زنا بهم رسیده باشد
سبب حرمت نمیشود دویم آنکه زن زنده باشد که اگر چهارده شیر را
در حال حیات زن خورده باشد و یکی یا بقیه یا نوزدهم را بعد از موت خورده
باشد نشر حرمت نمیکند علی الاشهر سیم آنکه بعد از ولادت باشد پس اگر
بعد از حمل و قبل از ولادت پستانها پر شیر شده باشد و شیر دهد طفلی را
نشر حرمت نمیکند علی المشهور و الاحوط الترک چهارم آنکه شیر آدمی باشد
پس اگر شیر حیوانی را بخورند گوشت آن حیوان حرام نمیشود و اگر بره شیر
زنی را بخورد حرام نمیشود گوشت آن اگرچه مکروه است شیر دادن و خوردن

از حیوانات مگر در وقت ضرورت و بر تقدیر وقوع مکروه است گوشت
آن پنجم آنکه از پستان بمکد پس اگر بدوشند بدهان طفل یا در پیاله و بحلق
شیر یا پنیر بخورد طفل دهند نشر حرمت نمیکند علی المشهور ششم شرط
است در عدد رضعات که هر رضعه کامل باشد بآنکه خود سیر شود یعنی بسببی مثل
شنیدن صدائی یا شخصی کارها کند که طفل را مشغول بخود کند که رها کند
صورتها از عدد محسوب نیست پس هر چه ناقص باشد در عدد محسوب
نیست اما در شد عظم و نبات لحم بهر نحوی که واقع شود خواه کامل و خواه
ناقص نشر میکند و همچنین در یک شبان روز یا سه شبان روز حیات حکم
در قسم رضویت یا پانزده شبان روز شیر کامل و ناقص یکسانست
هفتم شرط است که متوالی باشد بآنکه در اثنای شبان روز یا ده
رضعه یا پانزده رضعه شیر دیگر بر آن نشود و خوردن آب و طعام ضرر
ندارد هشتم آنکه شیر خالص باشد پس اگر چیزی دیگر منضم سازند
که بهم ممزوج شد بنوشند خلاف است و احوط آنست که چنین نکنند
و اگر بکنند آن رضعه را در عدد رضعات حساب نکنند بآنکه چنین شیری که
ممزوج شده باشد ده یا پانزده داده باشد آن زن را نخواهد و اگر
خواسته باشد طلاق بدهد نهم شرط است که رضاع در طفلی که شیر دایه

واخورد قبل از اتمام دو سال باشد که اگر طفل شیر را بعد از اتمام
دو سال بخورد نشر حرمت نمیکند واگر دو سالش شک باشد وطفل را
از شیر باز نکرده باشند بخوردن نشر حرمت نمیکند علی الاشهر والاظهر
واحتیاط را ترک نمی باید کرد کما تقدم دهم شرط نیست که فرزند دایه کمتر
از دو سال داشته باشد وبعضی گفته اند که شرط است واحتیاط را ترک
نماید یازدهم شرط است اتحاد فحل در حرمت اطفال بر یکدیگر هر چند
مرضعه دو زن باشند پس اگر از شیر یک شوهر پسر را شیر دهد واز
شیر شوهر دیگر دختر را شیر دهد بر هم حرام نمیشوند چنانکه در
روایات صحیحه متواتره منقول است وبنا بر قول شیخ امین الدین ابو علی
طبرسی شرط نیست وبنا بر قول او در صورت مفروضه بر هم حرام
میشوند دوازدهم شرط است که تمام عدد از یک زن باشد اگر
چه شیر یک شوهر باشد پس اگر شخصی هزار زن و خاصه و متعه داشته
باشد و هر یک از آن زنان طفلی را پانزده شیر بدهند از شیر یک شوهر
هم بر هم حرام میشوند واگر طفلی هفت شیر از یک زن از شیر یک
شوهر بنوشد وهشت شیر را از زن دیگر آن مرد بنوشد رضاع
بهم نمیرسد بنا بر قول اشهر واگر هفت شیر زنی را بنوشد واز شیر با

کنند

کنند وشوهر آن زن را طلاق دهد وبعد از عده شوهری دیگر
بکند واز او فرزندی بهم رسید وهشت شیر دیگر از شیر این
شوهر بدهد نشر حرمت نمیکند چون فحل متعدد است اگر چه مرضعه ۲
یکیست ومثل آنکه شیر فرزند شوهر اول را داشت که از شوهر
ثانی حامله شد وقریب بوضع حمل هفت شیر قبل از وضع حمل داد
وهشت شیر بعد از وضع حمل که در این صورت نیز نشر حرمت نمیکند
تلخیص بدانکه هرگاه رضاع متحقق شود مردی که شوهر دایه است
وشیر از اوست ودر عرف علما او را فحل می نامند پدر طفل میشود
وشیر دهنده مادر طفل میشود وفرزندان فحل خواه نسبی باشند
وخواه رضاعی برادر وخواهر طفل میشوند وفرزندان نیز دایه اگر چه ۲
از این شوهر نباشد خواهران وبرادران مادری طفل میشوند اما
فرزندانی که شیر داده باشد از شیر غیر این شوهر بر طفل حرام نمیشوند
وبرادران فحل خواه پدر ومادری وخواه پدری وخواه مادری خواه نسبی
وخواه رضاعی وچه غیر رضاعی مادری عموهای طفل میشوند وخواهرهای
فحل بدستور عمه های طفل میشوند وبرادران وخواهران دایه خواه نسبی
وخواه رضاعی ودر غیر رضاعی مادری خالوها وخالههای طفل میشوند وطفل

نیز فرزند او اند و فرزند شوهر او نیز میشود و همچنین فرزندان طفل
هر چند پایین روند خواه از دختر و خواه از پسر اولاد او و اولاد فحل و اولاد آنها
میشوند و اعمام و اخوال فحل و زوجه اش اعمام و اخوال الطفل میشوند
و همچنین عمها و خالهای پدر و آبا و اجداد فحل و زوجه اش اجداد طفل میشوند
بی تفرقه بمقتضای روایات صحیحه متواتره و اجماع اهل علم از اصحاب ما و غیرهم
و اشهر میان اصحاب ما و عامه آنست که از قرآن مجید حکم مادر و خواهر رضاعی
ظاهر میشود و بس و این جمعی که مذکور شد حرمت و محرمیت ایشان از روایات
متواتره و اجماع امت ظاهر میشود حتی آنچه مذکور شد در تفسیر محرمات سبعه
نسبی هم از قرآن مجید ظاهر نمیشود و استبعادی ندارد که همه مراد الهی باشد
و حضرت سید المرسلین و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بیان
فرموده باشند مراد الهی را اگرچه بر سبیل مجاز باشد بلکه غالبا مجازات شایع
تر است از حقیقت و دور نیست که هفت طایفه رضاع نیز مراد الهی باشد
که امهاتکم شامل امهات و جدات بوده باشد و لازم دارد بودن اینها
دختر بودن فرزندان ایشان را احواله علی النسب و لفظ اخواتکم من الرضاعة شامل
باشد اخوات پدری و مادری و پدر و مادری را و لازم داشته باشد اولاد اخوات را
و همچنین عمات و خالات را چون ایشان نیز داخلند در اخوات چون اخوات

پدر و مادر

پدر و مادر اند و بعد از ایشان مصاهره را فرموده تا ظاهر شود که رضاع
تابع نسب است نه مصاهره الا انسب انسب بود که رضاع بعد از همه باشد تا شامل
همه باشد و مؤید این معنی است کلام حضرت باقر علوم الانبیاء و المرسلین صلوات
الله علیهم که برید عجلی در صحیح باسانید متکثره روایت کرده که از آن حضرت سوال
کردم از تفسیر قول الله سبحانه وهو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا
وصهرا و ترجمه اش اینست که حق سبحانه و تعالی میفرماید که خداوند شما
خداوندیست که از آب نوع بشر را ایجاد فرمود یعنی از آبی که جمیع بنی آدم
و غیر ایشان را از آن ایجاد فرموده است آب منی که جمعی از مفسران ذکر کرده
اند و از این نوع بشر را از آب نسب مقرر فرموده که آن خویشاوندی هفتگانه
است و مقرر فرموده که نکاح واقع سازند تا خویشاوندی سببی نیز بهم رسد
و ذوات نسبی بخویشی نزدیک کردند پس حضرت علیه السلام در جواب او فرمودند
که حق سبحانه و تعالی از آب شیرین طینت حضرت آدم را بقدرت کامله بمضمون
خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا آفرید و زوجه اش حوا را از ماده
او آفرید و در نسخه اصح از زمین شوره آفرید از ماده استخوان زیرین
پهلوی چپ بسبب این خلقت خویشی نسبی و سببی بهم رسید یعنی میل بزنان
و قابلیت ازدواج بهم رسید پس حضرت حوا را بعقد حضرت آدم در آورد
و بسبب این نکاح خویشی سببی بهم رسید پس آنچه نسبت از طرف مرد است

و آنچه سبب است از سوی که در زناها انست بریده گفت عرض نمودم که بیان
فرمائید معنی قول حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله که حرام میشود از شیر دادن
آنچه حرام میشود از نسب که این هفت طبقه نسب از رضاع بهم میرسد بچه
نحو دیگر شرط بهم میرسد حضرت فرمودند که هر زنی که شیر دهد از شیر شوهرش
فرزندان زن دیگر را خواه پسر را شیر دهد و خواه دختر را شیر دهد این عبارت
که حضرت فرموده اند که سبب حرمت میشود و این طبقات نسب حاصل میشود و هر
زنی که شیر دهد دو طفل را هر یک را از شیر شوهری از این رضاع نسب بهم
نمیرسد میان این دو فرزند اگرچه نظر بزن و شوهر نسب بهم میرسد و هر دو
طفل فرزندان زن میشود و هر فرزندی فرزندان آن شوهر میشود که شیر او را نو
شیده باشد و خویشی که او را با زن حاصل میشود خویشی صهر است نه
چون نسب از جانب زوج است و سبب از جانب زوجه است و در ضمن مسائل
معنی حدیث ظاهر خواهد شد انشاء الله تعالی و احادیث صحیحه بسیار است در
اشتراط اتحاد فحل نظر بحرمت فرزندان و نسب رضاعی ایشان و از شیخ
طبرسی عجیب است که غافل شده است از انها مگر آنکه حمل کنیم که او دلالت آنها
را ذکر کرده است و از بعضی از فضلای متاخرین عجیب تر است که ذکر کرده
است که حدیث صحیح ندارد با آنکه هشت حدیث صحیح دارد و هشت حسن و موثق
کالصحیح سوای احادیث که معتبر است بر این معنی و اجماع اصحاب نیز هست

پس

پس قول طبرسی را اعتباری نیست با وجود این دلایل پس این احادیث
تخصیص داده است احادیثی را که دال است بر آنکه هر چه حرام است بنسب
بسبب رضاع حرام میشود و الا می بایست که خواهرهای رضاعی که شیر
مرتضع را خورده اند از غیر فحل حرام شوند و همچنین در هر مرتبه که
بالا روند مانند عموها و خالوهای رضاعی و در این باب چند مسئله است — وخالهای
اول هرگاه رضاع متحقق شود آیا پدر مرتضع که طفل است میتواند
خواستن اولاد صاحب شیر را خواه اولاد نسبی باشد و خواه رضاعی و همچنین
اولاد نسبی مرضعه را سه روایت صحیح وارد شده است که نمیتواند
خواستن یکی در اولاد فحل و دو مکاتبه در اولاد دایه اگرچه ممکن است
که حمل کنیم نهی را بر کراهت چنانکه ظاهر روایات معتبره و اصول
و قواعد است چون نسب اصل رضاع است و در نسب نیست چیزی که
سبب حرمت باشد و در نسب شبیه آن فرزندان شد و فرزندان زن
و در رضاع وقتی فرزند رضاعی میشوند که شیر این کس را خورده باشند
و این اولاد شیر اینکس را نخورده اند و فرزند زن حرمتش بمصاهره
است نه نسب و محتمل است که نهی از تزویج از جهت مرتضع باشد بولایت
و لیکن احتیاط آنست که نخواهد و اگر چنین امری واقع شده باشد طلاق

بگویند دویم آیا حرام میشوند این اولاد فحل نسباً و رضاعاً و اولاد
نسبی مرضعه بر فرزندان پدر طفل که شیر نخورده باشند از این دایه جمعی
گفته اند که حرام اند چون بمنزلهٔ اولاد پدر ایشان اند و چون بمنزلهٔ اولاد
پدر اند پس بمنزلهٔ خواهران و برادران اولاد پدر شیرخواره باشند
و ظاهر اخبار و ادله عدم حرمت است چون جایز است خواهر خواهر
نسبی را خواستن چرا جایز نباشد خواهر خواهر رضاعی را خواستن
و خواهر رضاعی نیستند تا حرام باشند و خواهر و برادر رضاعی آنست که
شیر هم را خورده باشند پس هر دو تا که شیر هم را نخورده باشند حرام
نباشند بر هم و لیکن احوط آنست که اگر نخواسته باشند نخواهند و اگر
خواسته باشند و ممکن باشد مفارقت طلاق بگویند و اولاد هم
باشند و نزدیکی نکنند و برابر هم میتوانند رفت چون بحسب ظاهر
زن است و اگر حرام شده باشند خواهر و برادر اند و شکی نیست که
اولاد نسبی فحل و اولاد نسبی مرضعه این طفلی که شیر خورده است
نمیتوانند خواستن و اگر بنادانی خواسته باشد بعد از آنکه ظاهر
شود از هم جدا میشوند و احتیاج بطلاق نیست و اگر فرزندی
بهم رسیده باشد حکم حلال زاده دارد و شیر هم تاثیر میکند در حرمت

اما اگر در اثنا باشد که بر هم حرام اند و عقد کنند زنا خواهد بود و فرزندی
که بهم رسد ولد الزنا خواهد بود و شیری که از زنا بهم رسد سبب حرمت
نمیشود بنابر مشهور بین الاصحاب بلکه کسی خلاف نکرده است بحسب ظاهر هم
و علما نیز نقل نکرده اند قول کسی را که شیر زنا سبب حرمت شود سیم
هرگاه شخصی زنی بخواهد که شیرخواره باشد و زن اوش شیر دهد صغیره را
صغیره بر شوهر حرام میشود چون فرزند شوهر میشود و همچنین کنیز ام ولد
آقا که از آقا فرزند داشته باشد اگر شیر دهد صغیره را صغیره حرام میشود
بی دغدغه و اگر شیر زوجه کبیره باشد ام ولد از غیر آقا بوده باشد و صغیره
را شیر دهند اشهر نزد اصحاب آنست که بمجرد حصول رضاع زوجه کبیره حرام
میشود چون مادر زن است و اگر بکبیره دخول کرده باشد هر دو بر او حرام
میشوند و اگر مادر زوج شیر دهد صغیره را صغیره خواهر زوج میشود
و بر شوهر حرام میشود و اگر خواهر زوج شیر دهد زوجه را دختر خواهر میشود
و اگر زن برادر زوج شیر دهد دختر برادر زوج میشود و عقد
باطل میشود در جمیع این صور و اگر بیشتر اینها را شیر داده باشند حرام
میشوند بر شوهر و نمیتواند اینها را خواستن چهارم خلاف است در
این مسئله که چون فحل پدر رضاعی مرتضع شده است آبا جد مرتضع که بمنزلهٔ ام

زفت بر فحل حرام میشوند و اخوات مرتضع بر فحل حرام میشوند یا نه اکثر اصحاب
بر آنند که حرام نمیشوند چون سبب حرمت بانسبت است و بعضی گفته‌اند
که چون مرتضع فرزند فحل شد خواهران مرتضع بمنزلهٔ فرزندان او میشوند
چنانکه دختر اصل فحل نظر باب مرتضع مانند فرزند شدند بنص و حق اینست که
قیاس است و در اصل نیز سخن هست چنانکه مذکور شد و همچنین اخوات در مادر مرتضع
دلیلی ندارد سوی قیاس و اگر در هر دو احتیاط کنند بهتر است و در این
باب چند مسئله دیگر هست اول هرگاه زنی از شیر فحل برادر یا خواهر یا
مادر خود را یا پدر یا مادر را شیر دهد چون برادرش فرزند شوهرش
شد زن بمنزلهٔ فرزند شوهر میشود و چون خواهر فرزند است جواب آنست
که خواهر فرزند وقتی حرام است که فرزند باشد یا ربیبه و در رضاع وقتی
خواهر میشود که شیر یک فحل را خورده باشد و در اینجا هیچیک نیست مع هذا
شبیه بمصاهره است نه بنسب و حضرت فرموده است که هر چیز بنسب
حرام است در رضاع همان حرام میشود نه بمصاهره چنانکه گذشت و در
مصاهره خواهر فرزند را میتوان خواست مثلا اگر زنی بخواهد و او دختری
داشته باشد دختر او بمنزلهٔ فرزند زوج و خواهر فرزندان زوج است
اگر پیش از دخول زن را طلاق دهد آن دختر را میتوان خواست و گفته‌اند

است

است در این صورت که زن شیر دهد خواهر یا برادر را مادر زنش در خواهر
شوهرش حرام میشود چون بمنزلهٔ مادر زن میشود و چون زنش مادر
رضیع ولد اوست و مذکور شد که این زن مادر زن نسبی و رضاعی نیست
بلکه بمنزلهٔ مادر زن رضاعی است و منزله را اعتباری نیست یا آنکه در
مادر زن رضاعی نیز سخن هست چنانکه خواهد آمد انشاء الله تعالی
دویم آنکه زن شیر دهد فرزند برادر خود را پس فرزند عمه شد و عمه
فرزند بر شوهر حرام است پس زنش بمنزلهٔ خواهرش میشود و جواب
اینست که عمه ولد اگر خواهر باشد باعتبار خواهر بودن حرام است و در کتاب
خدا و سنت رسول صلعم جایی واقع نشده است که عمه ولد حرام باشد مگر
وقتی که خواهر نسبی یا رضاعی باشد و در اینجا هیچیک نیست و گفته است
که در اینصورت زن برادر زنش در خوانه شوهر حرام میشود چون بمنزلهٔ
خواهرش میشود و جواب آنست که زن برادر بمنزلهٔ خواهر نسبی است و نه
رضاعی و منزله را اعتباری نیست سیم آنکه زن شیر دهد دختر خواهر خود را
پس زن بمنزلهٔ خواهر زن میشود و خواهر زن حرام است جواب آنست
که خواهر زن حرام نیست مگر وقتی که با زن جمع شود یا آنکه دو خواهر نسبی
یا رضاعی را علی الجمع نماید در عقد و در اینجا چنین نیست و همچنین مادر

طفل بر شوهر حرام نمیشود هر چند خواهر مادر رضاعی طفل است
بهمان وجه چهارم آنکه جده شیر دهد فرزند پسر خود را یا فرزند دختر خود را
پس چون فرزند پسر زن پسر بمنزله مادرش میشود و مادر حرامست و زن
بمنزله زن پسر شوهرش میشود و هر دو منزله باطل است و محرم
نیست و اگر فرزند دختر را شیر دهد دختر در خانه شوهر بمنزله
مادر زن میشود و چون در خانه شوهر بمنزله دختر میشود و در
صورتی که فرزند دخترش را شیر دهد شوهر چون که جد مادری اولاد است
فحل است و دخترش که از اولاد فحل است بر شوهر حرام میشود بنا بر
احادیثی که گذشت و اشهر بین الاصحاب آنست که اولاد فحل بر ابو مرتضع
حرام اند و این منزله چون احادیث دارد احتیاط لازم است اما
باقی منزلها اصلی ندارد مگر قیاس و آن باطل است نزد ما پس در این
صورت جده در خانه شوهرش حرام نمیشود اما دخترش در خانه شوهر حرام
میشود پنجم هرگاه زن شیر دهد عم خود یا عمه خود را عم و عمه فرزند شوهر آن
زن میشوند پس زن دختر برادر یا خواهر فرزند فحل میشوند و دختر برادر
یا خواهر فرزند فرزند فحل اند و فرزند فرزند حرام است جواب آنکه
فرزند فرزند نسب یا رضاع حرام است و در اینجا هیچیک از هر دو نیست

و منزله چنینی

و منزله چنینی از شارع بما نرسیده است که حرام باشد و همچنین اگر گویند که
مادر عم و عمه جده است پس زن بمنزله جده زنست و جده زن حرام است
جواب آنست که ظاهر نشد که جده رضاعی کدام است و بر تقدیری که باشد
حرمت بمصاهرت است و در رضاع دلیلی نیست ششم آنکه زن شیر دهد خال
یا خاله خود را در این صورت زن دختر خواهر فرزند شوهرش میشود چنانکه
گذشت یا فحل بمنزله جد مادری یا بمنزله شوهر مادر مادر میشود
و جواب همانست که مذکور شد هفتم آنکه شیر دهد فرزند عم یا
یا فرزند عمه خود را یا زن دیگر شوهرش شیر دهد فرزند عم زن را
شوهر بمنزله عم زن میشود هشتم آنکه شیر دهد فرزند خال یا فرزند خاله
خود را در این هر دو صورت فرزندان فرزند فحل میشوند و فحل بمنزله عم
و خال میشود در عم و خال اما در عمه و خاله بمنزله شوهر عمه و شوهر خاله
میشوند و ایشان حرام نمیشوند باتفاق و در عم و خال که شوهر بمنزله ایشان
میشود جواب همانست که مذکور شد که این منزله معتبر نیست شرعا عم
و خال نیز گذشت که نسبی و رضاعی کدام اند و فحل در این صورت هیچیک از ایشان
نیست نهم هرگاه زن شیر دهد برادر شوهر یا خواهر شوهر را از شیر پسر شوهر
زن بمنزله مادر برادر یا مادر خواهر میشود و مادر برادر و خواهر یا مادر

است یا زن پدر و هر دو حرام اند بر شوهر و جواب آنست که از شارع
ملتقی نشده است که مادر برادر یا خواهر حرام است بلکه مادر نسبی یا رضاعی مادر ۳
یا زن پدر نسبی یا رضاعی علی قول حرام است و در اینجا هیچیک از اینها نیست دهم
اگر شیر دهد زن فرزند برادر شوهر یا فرزند خواهر شوهر را در فرزند
برادر که هیچ دغدغه نیست زیرا که زن بمنزله خواهر برادر شوهر میشود
و آن حرام نیست و همچنین اگر شیر دهد فرزند خواهر شوهر را اگرچه زن
بمنزله خواهر شوهر میشود و خواهر شوهر بر شوهر حرام است اما
خواهر نیست نه بنسب و نه برضاع و منزله معتبر نیست یازدهم اگر زن
شیر دهد فرزند فرزند شوهر خود را اگر فرزند پسر شوهر باشد زن
بمنزله زن پسر میشود و اگر فرزند دختر باشد زن بمنزله دختر شوهر میشود
و هر دو بر شوهر حرام اند پس زن حرام شود جواب آنست که دختر نسبی
و رضاعی حرام است و زن پسر نسبی حرام است و در زن پسر رضاعی
خلاف است و در اینجا هیچیک نیست و منزله دلیلی ندارد مگر قیاس
دوازدهم اگر زن شیر دهد عم شوهر خود را یا عمه شوهر خود را یا خال شوهر خود را
یا خاله شوهر خود را پس زن بمنزله مادر اینها میشود و مادر عم و عمه جده
پدری است یا زن جد و مادر خال و خاله جده مادری است یا زن جد مادری

و همه بر فرزندزاده حرام اند جواب آنکه اینها بر فرزندان حرام اند و در اینجا زن
فرزندان ۶ بمنزله جده شده است نظر به شوهر نه زن جده است برضاع یا نسب و نه
شوهر فرزندزاده است برضاع یا نسب و منزله اعتبار ندارد
اگر کسی دو زن داشته باشد و یکی از این دو زن فرزند زن دیگر را
شیر دهد گفته اند بعضی که هر دو زن در خانه شوهر حرام میشوند آنکه
شیر داده است بمنزله دختر یا عروس شوهر میشود و آن زن دیگر بمنزله
جده فرزند شوهر میشود و همه حرام اند جواب آنست که اینها حرمت یا نسب
است یا برضاع و در اینجا هیچیک از این دو نیست و منزله در حکم عدم
چهارم است   هرگاه دو زن صغیره داشته باشد و هر دو شیر زن بکر را
خورند تا شیر پانزدهم و هر دو با هم بخورند شیر پانزدهم را هر یک از
یک پستان و هر دو یکبار فارغ شوند هر دو بر شوهر حرام میشوند
بنا بر قول جمعی از اصحاب و عقد هر دو باطل میشود بعد از آن هر یک را که
خواهد عقد تازه میکند و اگر بدفعات خورند و از اول پانزده تمام
شود عقد هر دو صحیح است و وقتی که از زن دویم پانزده تمام میشود
عقد هر دو باطل میشود بنا بر مذهب جمعی که مصاهره را اعتبار میکنند
و لکن این مصاهره را اعتبار کرده اند و ظاهر همچنین اگر دو زن داشته باشد

شود که اینها خواهر رضاعی بوده اند و هر دو برادر یک عقد خواسته
باشد کاشف می آید هر دو که عقد هر دو باطل بوده است و اگر یکی
را پیشتر خواسته باشد دومی باطل خواهد بود اگر دو زن داشته
باشد و یکی از این دو زن شیر برادران زن دیگر را خورده باشد
یا شیر خواهران زن دیگر را خورده باشد پس یکی از اینها عمه خواهد بود
و دیگری دختر برادر و یکی خاله خواهد بود و دیگری دختر خواهر رضاعی
در اینجا نیز خلافست و مشهور آنست که جمع نمیتوان کرد عمه را با دختر
برادر و خاله را با دختر خواهر رضاعی بنا بر حدیث صحیح مگر باذن عمه و خاله پس
اگر عمه و خاله راضی باشند که با دختر برادر رضاعی و دختر خواهر رضاعی جمع
باشند هر دو عقد صحیح است باتفاق علماء شیعه و اگر راضی نباشند پس
اگر اول دختر برادر یا دختر خواهر را خواسته باشد و بعد از آن عمه و خاله
را و عمه و خاله پیش از عقد دانسته باشند که رضاع محقق شده است عقدها
صحیح است و هیچ یک را اختیار فسخ عقد نیست و اگر اول عمه و خاله رضاعی
را خواسته باشند و بعد از ایشان دختر برادر و خواهر را بی رضای
ایشان عمه و خاله مشهور آنست که عقد دختر برادر و خواهر باطل است
و عقد عمه و خاله صحیح است و اگر پیشتر ندانسته باشند که رضاع واقع شده

است وبعد

است و بعد از عقد دانسته باشند مشهور آنست که عقد عمه و خاله صحیح است
و عمه و خاله که راضی نباشند عقد دختر برادر و خواهر باطل میشود
اگر زن صغیره را بخواهد و مادر شوهر یا خواهر شوهر یا زن برادر شوهر
یا جده شوهر یا دختر شوهر این زن صغیره را شیر دهند و پانزده شیر کامل
تمام شود زن بر شوهر حرام میشود و خواهر شوهر یا دختر خواهر شوهر
یا دختر برادر شوهر یا عمه شوهر یا خاله شوهر یا فرزند فرزند شوهر میشود
و اگر زن شوهر از شیر شوهر شیر دهد صغیره را دختر شوهر میشود و در
این صورتها با جماع زن صغیره بر شوهر حرام میشود و اگر ظاهر شود بعد
از عقد که اینها از یک شیر داده اند کاشف می آید که زن حرام بوده است بر
شوهر پس اگر نه اخبر باشند که رضاع محقق شده بوده است یا رضاع
اگر دانسته اند لیکن نمیدانسته اند که حرام اند و وقتی که دانسته اند از هم
جدا میشوند و فرزندی که بهم رسیده است در حکم حلال زاده است و نسب
بحال خود است و اگر زن از شیر شوهر دیگر شیر دهد این صغیره را پس اگر
این شوهر جماع کرده است با این زن هر دو حرام میشوند بر شوهر زیرا که
٢ بزرگ مادر زن است و کوچک دختر زن و اگر جماع نکرده باشد بزرگ حرام
میشود بر شوهر و صغیره عقدش باطل میشود و شوهر مختار است در عقد

هر یک را اگر خواهد **هفدهم** هرگاه شخصی لواط کند با پسری والعیاذ بالله
بعد از آنکه اندکی از سر ذکر داخل دبر شود حرام میشود بر لواط کننده مادر آن
پسر هر چند بالا روند و دختران پسر هر چند پایین روند و خواهران آن پسر و همچنین
حرام میشود مادر رضاعی او و دختر رضاعی او و خواهر رضاعی او علی المشهور
بین الاصحاب بنا بر آنکه حکم رضاع حکم نسب است در حرمت **هیجدهم** هرگاه شخصی
مالک شود یکی از عمودین یعنی آبا و اولاد یا محارم نسبی خود را بر او آزاد میشوند
بالاجماع اصحاب و همچنین است در رضاع بمقتضی روایات صحیحه پس اگر مالک شود
فرزندان را هر چند پایین روند از فرزندان رضاعی و مرضعه و فحل را و پدران
و مادران ایشان را هر چند بالا روند علی المشهور در پایین و بالا و همچنین
خواهرهای رضاعی را یا عمه های رضاعی یا خاله های رضاعی را هر چند بالا روند علی
المشهور یا دخترهای برادرهای رضاعی یا دخترهای خواهرهای رضاعی را هر
چند پایین روند علی المشهور همه بر او آزاد میشوند چنانکه در نسب بر او آزاد
میشوند **نوزدهم** هرگاه رضاع محقق شود فرزند رضاعی محرم میشوند با مادری که
شیر داده باشد و فحل هر چند بالا روند و اولاد نسبی و رضاعی فحل و اولاد نسبی مرضعه
هر چند پایین روند چون همه خواهر او شده اند و همچنین عمه ها و خاله ها هر چند
بالا روند و دختران برادران و دختران خواهران فحل هر چند زیر روند

محارم رضاعی چنانکه خلوت میتوان کرد با محارم نسبی

مجملا هر که بر او حرام میشود برضاع محرم میشوند و خلوت میتوان کرد با
نسبی چون حرام است خلوت کردن با اجانب باین معنی که مرد و زن اجنبی را
مشروع نیست که در خانه خالی باشند که ثالثی در آنجا نباشد علی المشهور و با
محارم نسبی و رضاعی احتیاج بثالث نیست **بیستم** بسبب رضاع میراث
نمیبرند و مستحق نفقه نمیشوند و پدر رضاعی ولایت ندارد بر فرزند
رضاعی و مادر رضاعی حق حضانت ندارد و گواهی مرتضع بر فحل مسموع
است و اگر فحل او را بکشد عوض میکشند فحل را مثل پدر نسبی نیست
که در عوض فرزند نتوان کشت و همچنین استیفای حدود از فحل میتوانند
نمود و در قسمت بینه داخل نیست و حکم پسر اگر قاضی باشد بر فحل جایز نیست
و در رخصت فحل قسم و عهد و نذر یاد میتواند نمود **بیست و یکم** پدر رضاعی
که فحل است مانند پدر نسبی است در آنکه حلیله او خواه زن دائمی یا متعه یا
موطوءه بتحلیل یا موطوءه بملک را نمیتواند خواستن و محرم اوست علی
المشهور بین الاصحاب و همچنین حلیله پسر رضاعی حرام است بر فحل علی المشهور
و احوط آنست که پدر مرتضع مادر مرضعه را نخواهد و برابر او نرود
و همچنین خواهر مرضعه را و اشهر آنست که اولاد مرتضع بر فحل حرام اند
و محرم اند اما در فرزندان مادر و پدر مرتضع بر فحل خلاف است و رعایت
احتیاط لازم است بر فحل و بر اولاد او حتی آنکه بعضی نقل اجماع نموده اند

بر حرمت پس احتیاط آنست که نخواهند و برابر یکدیگر نروند اما اولاد
نسبی و رضاعی فحل و نسبی مرضعه بر آب و مرتضع محرم اند بمقتضای اخبار
صحیح چنانکه گذشت و اگر برابر نروند نهایت احتیاط خواهد بود **بحث دویم**
هرگاه کنیزی فرزندان آقا را شیر داده باشد مکروه است او را فروختن
چون بمنزله مادر فرزند است **بحث سیم** اگر مالک شود شخصی برادر رضاعی خود
را یا پسر برادر رضاعی یا پسر خواهر رضاعی یا پسر عم یا پسر عمه یا پسر خال یا پسر
خاله رضاعی را مکروه است که اینها را بندگی فرماید یا بفروشد و سنت
مؤکد است که اینها را آزاد نماید **بحث چهارم** سنت است که زنان را نهی کنند از
شیر دادن بهر که رسد چون بسیار است که شیر میدهند و فراموش میکنند
و فرزندان بهم میرسند و عاقبت ظاهر میشود که خواهر خود را خواسته
اند و بنا بر آنکه مذکور شد که دو سه شیر ضرر ندارد اگر دو سه شیر بدهند
و در میان زنی دیگر طفلی را شیر دهد اگر هزار شیر چنین بدهند ضرر ندارد
و عمده ضررها از دایه ها میشود هرگاه شخصی دایه گرفته و فرزند او را مدتی
شیر داد و دیگری باز آن دایه را گرفته و فرزند او را شیر داد هرگاه
هم شوهر دایه در هر دو حال یککس باشد این هر دو طفل بر هم حرام شده خواهر
و برادر شده اند ممکنست که اینها هم را خواهند چون غالبا این معنی فراموش
میشود اما خواهرها و برادرهای این طفل بر مذهبی که حرام میشوند بسیار است

که عقد واقع میشود و فرزندان بهم میرسد و آخر مطلع میشوند اما چون
مذکور شد که ظاهر عدم حرمتست ضرر ندارد و لیکن مهما امکن احتیاط
را از دست نمی باید داد و حضرات سید المرسلین و ائمه طاهرین صلوات
الله علیهم امر باحتیاط فرموده اند مثلا در عدد رضعات محرمه خلاف
عظیم است ابن جنید یک شیر را سبب حرمت میدانند و ابن بابویه که معاصر
اوست اقلا یکسال را محرم میدانند و اکثر دو سال و ابن ولید که استاد
ابن بابویه است پانزده شبانروز را محرم میدانند و اکثر قدما ده شیر
را محرم میدانند و اکثر متاخرین پانزده شیر را آنچه این شکسته را بخاطر
میرسد آنست که حدیث یکشیر اگرچه صحیح است محمولست بر تقیه و احادیث
متواتره از طرق خاصه و عامه وارد است که یکشیر و دو شیر ضرر ندارد
و احادیث ده شیر معارض دارد باحادیث صحیحه که ده شیر سبب حرمت
نمیشود و احادیثی که وارد است که ده شیر سبب حرمت میشود ظاهرش
تقیه است پس اگر احتیاط کنند که از ده شیر نگذرد اولی است و حدیث پانزده یک حدیث دلالت بر حرمت میکند و حدیث صحیح
موثق است و حدیث موثق دیگر هست که پانزده شیر سبب حرمت
نمیشود و حدیث یکشبانروز همان حدیث پانزده شیر است که موثق است
و تعجب در اینست که اکثر اصحاب که ده شیر را سبب حرمت میدانند قایل

بیکشان روز شده اند و در فقه رضوی که معتمد علیه علی بن بابویه
و محمد بن بابویه بوده است و جزم داشته اند که تصنیف حضرت ابی الحسن
علی بن موسی الرضا است صلوات الله علیهما اقل رضاع سه شبانه
روز است و ابن بابویه نهایت اعتماد بر ابن ولید داشته است و در اکثر
امور تابع اوست نقل کرده است در مقنع که شیخ ما ابن ولید عمل
بحدیث پانزده شبان روز میکرده مگر نه اما در حدیث دیگر وارد است یکی
یکسال که صحیح است در تهذیب و من لا یحضره و دویم دو سال که در قرب الاسناد
قویست یا حسن و در تهذیب صحیح است و ابن بابویه در من لا یحضره همین
دو حدیث را ذکر کرده است و بنا بر ظاهر آنست که اقل انرا یکسال میداند
و این قائل و احادیث سبب توسعه هستند زود بزود حکم بمحرمیت
نکنند پس احتیاط آنست که بپانزده نرسد و اگر سابقا رضاع واقع
شده باشد انرا نخواهند و اگر خواسته باشند طلاق دهند و جمعی
از اصحاب تمسک بایه کریمه کرده اند که چون احادیث همه متعارض اند
عمل بظاهر قرآن مجید میکنیم و ظاهر قرآن مسمی شیر را شامل است و نه
چنین است بلکه تغییر اسلوب الهی و تعبیر بعبارت و امهاتکم اللاتی
ارضعنکم یعنی حرام است بر شما مادرهای شما که شما را شیر داده باشند

اشعار دارد

اشعار دارد که معنی شیر داده باشند که مادر شما شده باشند و اگر مسمی
کافی بود میفرمود که و اللاتی ارضعنکم با آنکه حضرت سید المرسلین در حدیث
متواتر فرموده اند که من از میان شما میروم و دو چیز بزرگ میگذارم کتاب
خدا و اهل بیت خودم را و هرگز از هم جدا نمیشوند تا کتاب خدا و اهل بیت
در حوض کوثر بر من وارد شوند و معنی این حدیث متواتر آنست که صورت
کتاب بنحوی که نازل شده است و معنی کتاب الله نزد اهل بیت من است
پس رجوع بایشان کنید و رجوع باخبار ایشان رجوع بایشان است و
همچنین حدیث متواتر که آنحضرت صلی الله علیه و آله این اختلافات وارده است
فرموده اند که من شهرستان علم و حکمت الهی ام و علی در آن شهرستان است
یعنی علوم مرا از علی تعلیم کنید و از او بپرسید چنانکه آیات بسیار و اخبار
متواتره بیشمار در این باب وارد است و چون تقیه عظیم بوده است
و میتوان جزم کردن که کمتر از پانزده رضعه حرمت بهم نمیرسد و در ما بقی
مخیر باشد هر چند عمل باخباری که دور تر است از مذاهب عامه نمودن
بهتر است اما در هر بابی عمل باحوط نمودن بهتر است اگر چه جایز باشد عمل
نمودن بهر چیزی که باشد و هر گاه همه جایز باشد میان اقوال مشهوره عمل
بپانزده بهتر باشد و احتیاط بپانزده بلکه ده را نیز ترک نباید نمود و اما

احادیث صحیحه متواتره از طرق عامه و خاصه که حضرت سید المرسلین
و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین فرموده اند که رضاع محرم است
که استخوان را سخت کند و گوشت برویاند یا خون برویاند جمعی از صحابه
گفته اند که رجوع باهل خبرت می باید نمود هرگاه دو مرد عادل بگویند بگفته ایشان
عمل میتوان نمود معلوم نیست که این مجمل را غیر معصوم تواند یافت چون
ظاهر است که هر شیری که طفل میخورد جزو بدن میشود و اشتداد عظم
و نبات لحم و دم بآن حاصل میشود و ظاهر آنست که قدری بیش ازین مراد
است و آن قدر را هیچکس نمیداند بغیر از معصوم که مراد الهی را میدانند
پس علاجی نیست بغیر از عمل باحتیاط و این اجمال بنکت عامه است که این
ملاعین با آنکه در صحیح بخاری و مسلم و داود و نسائی نقل نموده اند از عایشه
ملعونه که گفت حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله فرموده اند که
حرام نمیشود بیک رضعه و دو رضعه و مسلم و نسائی از ام الفضل همین را روایت
کرده اند و از آنحضرت ده رضعه و پنج رضعه روایت کرده اند و در صحاح
سبعه ایشان غیر بخاری ده رضعه مذکور است و در جمیع صحاح ایشان هست
که حضرت ص پنج رضعه فرموده اند و با این همه احادیث اکثر ایشان قایلند بآنکه
قلیل و کثیر محرم است بظاهر آیه و مذکور شد که ظاهر آیه بر خلاف فهم ایشان است

چون اکثر این ملاعین این اعتقاد داشتند حضرت ائمه هدی تقیه فرموده اند
و این خلاف مانده است نزد علماء شیعه نیز بحث پنجم رضاع ثابت میشود
بگواهی دو عادل و بتواتر که جمع کثیر شهادت دهند که علم حاصل شود
و جمعی گفته اند که ثابت میشود بشهادت یک مرد عادل و دو زن عادله
یا چهار زن عادله و خالی از قوه نیست اما اگر مرد و زن اقرار کنند که
ما خواهر و برادر رضاعیم باقرار خود مأخوذند پس اگر پیش از عقد باشند
عقد ایشان مشروع نیست و اگر بعد از عقد باشند باطل میشود
اما اگر بعد از اقرار بگویند که ما را گمان این بود که گفته اند یکزن کافی
است یا یک شیر و دو شیر یا پانزده شیر متفرق کافیست الحال دانستیم
که کافی نیست قول ایشان را می شنوند چون بسیار است که اشتباه میکنند
و مسئله نمیدانند لهذا اکثر اصحاب گفته اند که گواهی رضاع را بر سبیل
اجمال نمیشنوند بلکه بتفصیل می باید شهادت دهند باین نحو که ما
یکشبانروز با ایشان بودیم و هر مرتبه که طفل شیر میخواست فلان زن
که او را میشناسیم فلان پسر که میشناسیم شیر داد و پستان در دهان

او کذاشت و دیدیم که طفل میمکید و شیر بحلقش میرفت یا خارج دیدیم
که پانزده شیر کامل یا بود داد بتفصیل سابق و دور نیست که
هرگاه دیده باشند که طفل را بدایه داده باشند و دیده باشند غیر
دایه شیر ده نبوده باشد در آن خانه کافی باشد هر چند احتمال بعید
بوده باشد که در همه مراتب طفل شیر از مکیده باشد یا در هر
چهارده شیر که دایه اول داده باشد یک شیر را دایه دیگر داده
باشد که پانزده شیر متوالی بهم نرسیده باشد در عرض یکسال کم
شیر داده باشد و با وجود امثال این احتمالات شهادت نواند داد
برضاع باعتبار علم عادی ولیکن اکثر اصحاب گفته‌اند علم یقینی میباید
و همین کافی نیست بیست و ششم سنت است که مادر شیر دهد فرزند خود
را اگر شیرش خوب باشد و اولی نظر بمادر آنست که طلب اجرت شیر
از پدر طفل نکند و اولی نظر بپدر آنست که اجرت بدهد اگر داشته باشد
و اگر مادر اجرت خواهد اجرت بسیار و دایه بکمتر از آن راضی شود
از مادر میتوان گرفت که بدایه دهند و اگر ممکن باشد که دایه را بخانه

بیاورند که حضانت مادر بحال خود باشد بهتر است و اگر مادر راضی
نشود باجرتی که دایه گیرد مادر اولی است و اگر زن و شوهر راضی
شوند که طفل را بدایه دهند سنت است که دایه بگیرند که صالحه
باشد و اعتماد بآن توان کرد و خوش خلق باشد و خوش صورت
باشد و شیعه اثنی عشری باشد و عاقله باشد و عفیفه باشد چون
شیر را تاثیری عظیم هست در مزاج طفل و مکروه است که دایه احمق
و کم عقل باشد یا غیر اثنی عشری باشد یا بدصورت باشد یا بدسیرت
و کج خلق باشد و مکروه هست که ولد الزنا باشد یا فرزندش ولد
الزنا باشد و اگر دایه دیگر بهم نرسد سنت است که از آقای کنیز طلب
کند که حلال کند کنیزی را که زنا کرده است و بعد از حلال کردن کراهت
مخفف میشود یا زایل و اگر شیعه بهم نرسد بغیر شیعه میتوانند داد
و اگر مسلمان بهم نرسد بزن یهودیه و نصرانیه میتوانند داد اما
مهما امکن دایه را بخانه آورند و نگذارند که شراب بخورد و اگر یهودیه
و نصرانیه نیز بهم نرسد بمجوسیه میتوانند داد بشروط سابقه که بخانه
بیاورند و شراب نخورد و سنت است که دایه از هر دو پستان شیر بدهد

و از یک پستان همیشه شیر نه دهند چون دایه بمنزله مادر طفل میشود
سنت است که مادر خود دانند او را و همچنین شوهر دایه را بمنزله پدر
دانند و فرزندان ایشان را خواهر و برادر خود دانند و خویشان ایشان که محرم
او شده اند بمنزله خویشان خود دانسته در تعظیم و توقیر ایشان بکوشند

مبحث هفتم سنت است که فرزند را دو سال شیر بدهند و یکروز کمتر نیز
هند و جایز است بیست و یک ماه دادن و احوط آنست که کمتر از این
شیر نه دهند مگر با ضرورت چنانکه بیمار است که مادر حامله
میشود و شیرش کم میشود و طفل در شکم آزار میکشد و دایه
بهم نرسد یا بهم میرسد و لیکن مؤنت اجرت دایه ندارند اکتفا
بکمتر میتوان کردن و احوط آنست که زیاده از دو سال ندهند و مشهور
آنست که دو ماه از زیاده میتوان داد و اولی آنست که تا ضرورتی
نباشد زیاده نه دهند و شیر زن حرام است بر غیر طفلی که دو سال داخل شده
باشد یا کمتر علی المشهور بین الاصحاب پس اگر مضطر شوند جایز است
مثل آنکه بیمار باشد یا هوا گرم باشد و خوف اسهال باشد مجملا
یا ضرورت جایز است زیاده بر دو سال اگر چه ده سال شود

و منقول است

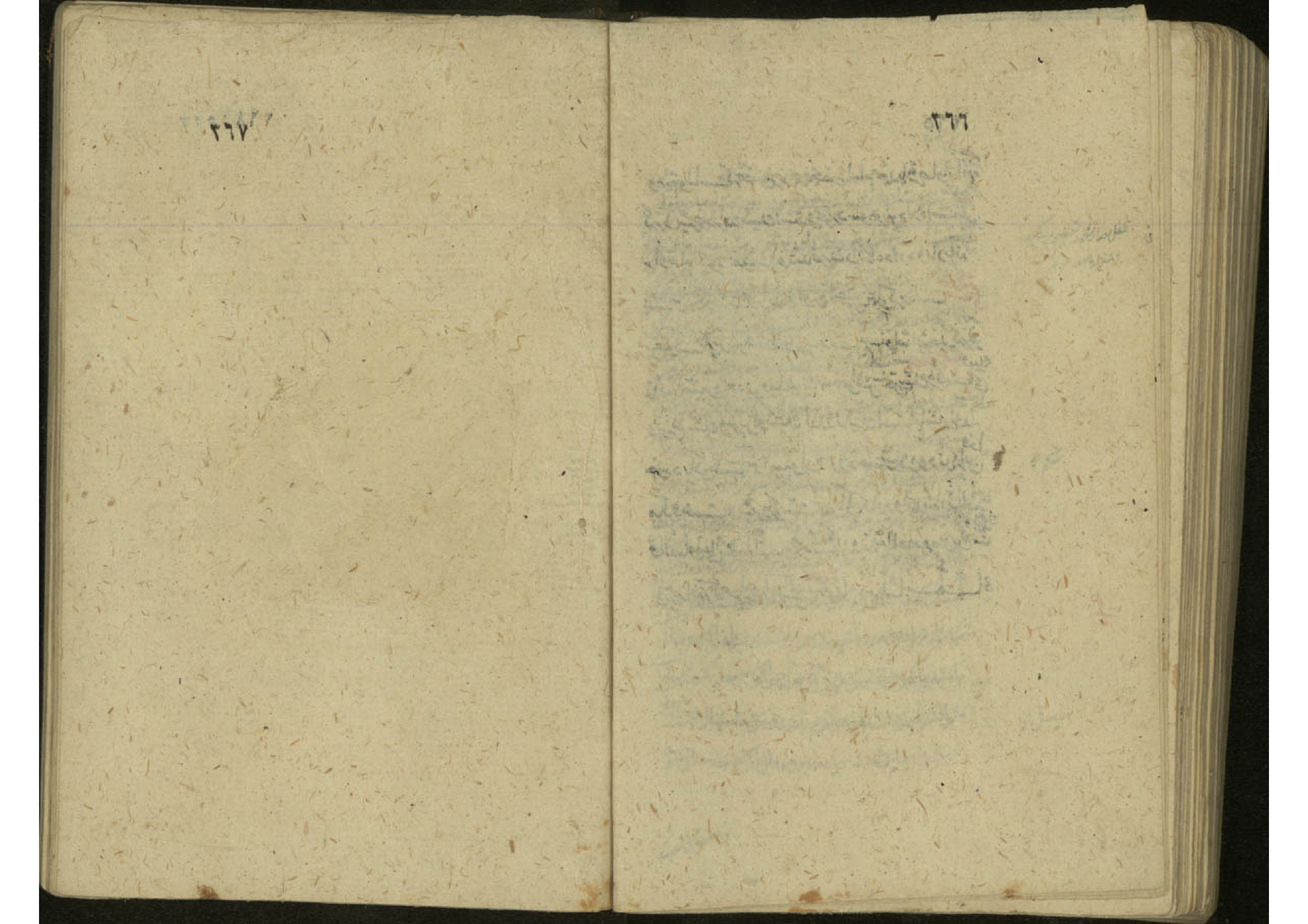
طفل بعد از غور تعظیم دایه کند و منزله [illegible] صح صح

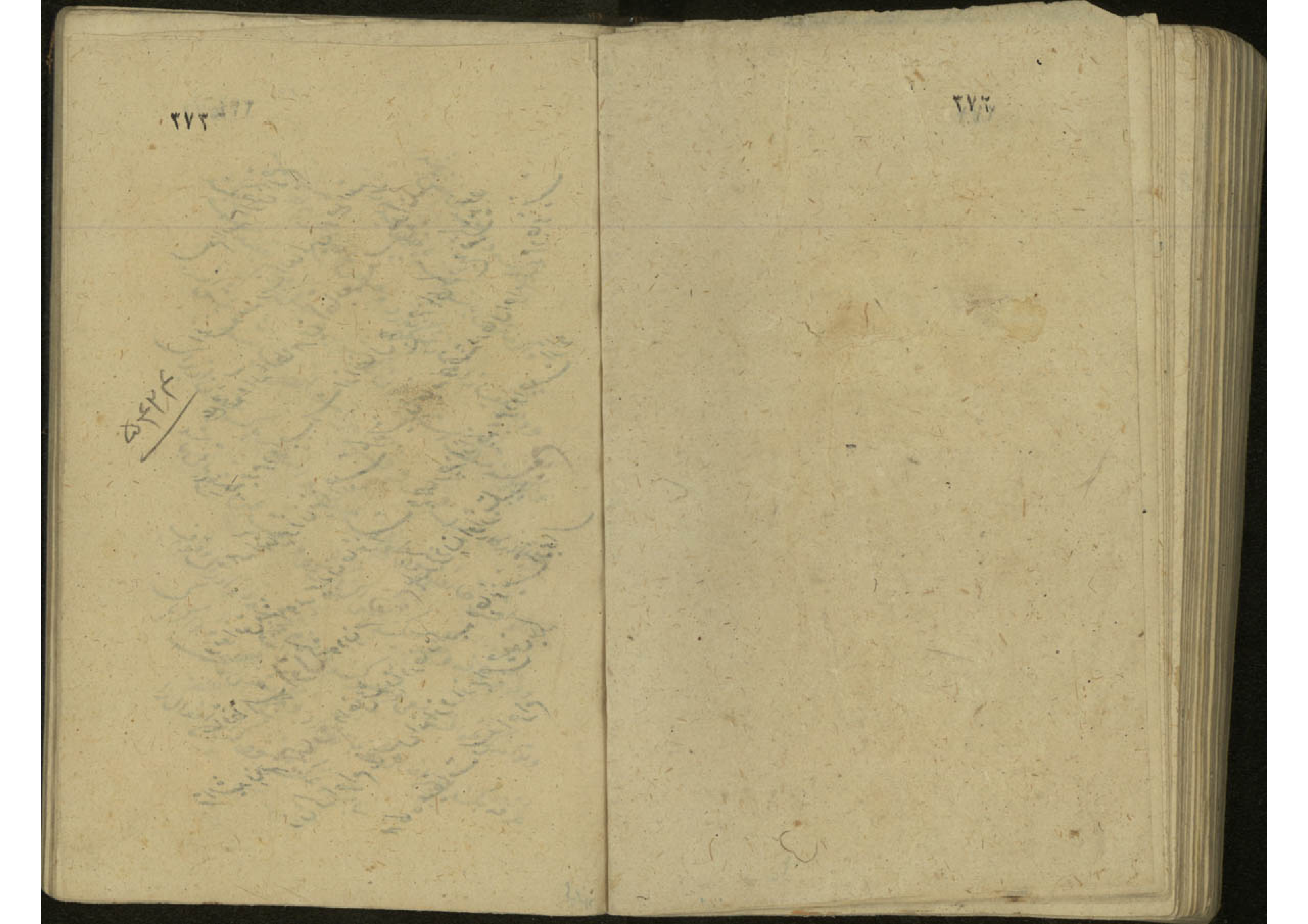
شکم صح

طفل صح

و منقول است که شخصی عرض نمود بحضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه
که زنی شیر خود را دوشیده است و بخورد شوهرش داده است تا بر شوهرش
بر او حرام شود حضرت فرمودند که زن را نگاه دار دو تازیانه چند
پشت او زن که پشت او را بدرد آورد که چنین عملی کرده است **مبحث هشتم**
منقولست که پرسیدند از حضرت معصوم صلوات الله علیه که زنی بز
غاله را شیر داده بود مدتی تا استخوانش سخت شده و گوشتش و پیه
و بزرگ شده و بز بر او کشیده اند و زاییده است آیا شیر او را میتوان
خورد یا گوشت آنرا میتوان خورد حضرت فرمودند که این فعل
مکروه هست و شیر و گوشت آن باکی ندارد و الحمد لله رب العالمین
و الصلوة علی اشرف النبیین محمد و عترته المعصومین و [illegible]
علی ید العبد الفقیر الی [illegible] حسن بن محمد بن [illegible] البحرانی حامدا مصلیا مسلما ۸

بلغ





۲۷۳

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله
علی محمد و آله الطاهرین اما بعد پس بدانکه
آنچه بر مرد واجب است از افعال حج و چیزهای که در حج مرد از آن باید ممنوع
آنچه بر مرد واجب است مگر پوشیدن جامه دوخته در حال احرام که بر مرد جایز نیست
و همه آنها بر زن نیز روا است و چهار چیز از آنچه بر مرد واجب است از او
و موافق مشهور بر زن جایز است دویم بلند کردن آواز بتلبیه سیوم
ساقط است اول کشودن سر داخل شدن در خانه کعبه و جایز نیست از برای
تراشیدن سر چهارم
زن که احرام را پس اندازد از برای حیض بلکه
هر گاه بمیقات رسید احرام

می بندد و در حین حایض نباشد
و اگر حایض باشد باید که نیت کند با حیض میبندد
و وضو بسازد و نماز نمیگذارد و حیض مانع احرام او نیست
و وضو مستحب است که چون بشوید و غسل احرام بقصد سنت بکند و بیش از
و اگر نتواند سنت است و اگر وقت احرام حایض باشد و انتظار پاک شدن از برای
و الا در کار نیست طواف نمیکند و وقت عمره تمتع باقی باشد
طواف حایض شخص طواف اگر پاک شود و ادراک وقوف
وقوف عرفه و مشعر میکند پس اگر احرام حج ببندد و ادراک
و تواند که طواف و سعی و تقصیر کند و احرام حج بندد و اگر با
عرفه بکند این افعال را بجا میآورد و حج تمتع بعضی است
باشد و ممکنش نشود که این افعال را

بجا می آورد حج تمتع
باطل است و حج افراد میکنند
ونیت میکنند که احرامی که بعمره بسته بودیم
گردانیدم باحرام حج افراد از برای آنکه واجب است قربة الی الله وباحرام
بعرفات میرود وحج را با آداب آن بجا می آورد وقربانی را نیست
میکنند زیرا که قربانی درینوقت براو واجب نیست و بعد از آنکه از حج فارغ
شود طواف حج افراد و نماز طواف و سعی میان صفا و مروه و طواف نساء و نماز
طواف نساء را بعمل می آورد و تجدید احرام براو واجب نیست و بعد از کردن
حج افراد عمره مفرده بجا می آورد پس بیرون میرود از حرم آنجا که مردم عمره
می بندند و نیت میکنند که عمره مفرده میکنیم و احرام
می بندیم برای عمره مفرده

وچهار تلبیه میگویم از برای
آنکه همه واجب است قربة الی الله و بعد از آن
تلبیه میگوید و بکعبه می آید و طواف عمره و نماز طواف و سعی
میان صفا و مروه و تقصیر مو و ناخن و طواف دیگر برای حلال شدن
مردان میکنند و دو رکعت نماز طواف بجا می آورد و حج افراد از حج تمتع
بهتر نیست وهرگاه در اثناء طواف عمره تمتع حائض شود
پس موافق مشهور اگر چهار شوط کرده است قطع طواف میکند و سعی
وتقصیر میکند و بعد از آن احرام حج می بندد و حج تمتع صحیح
و بعد از آنکه مناسک حج را تمام کند و پاک شود
تتمه طواف را بجا می آورد

وبعضی از فقها منع
ازین کرده اند واکثر بر آن رفته اند که با
چهار شوط کرده است خلافست بعضی بمضمون حدیث
حج تمتعش صحیحست وبا نیت
میکنند برآنچه است وبعضی بر آن رفته اند که حکم او حکم کسیست
صحیحی وارد شده است واگر بعد از طواف
طواف نکرده باشد وطوافش باطل است
وپیش از نماز حائض شود سعی میان صفا ومروه میکند واعاده
طواف میکند ونماز طواف بجا آرد همه مناسک قضا میکند
واعاده طواف براو واجب نیست واگر
در احرام حج پیش از

زیارت حائض شود
واجبست که در مکه بماند تا پاک
شود وطواف کند وهمچنین اگر پیش از طواف نسا
حائض شود واگر در اثناء طواف نسا
~~بعد ازانکه چهار شوط~~ حائض شود جائز است که از مکه
بعد ازانکه چهار شوط کرده باشد حائض شود بجا آورده احرام حج
بعد ازانکه افعال عمره تمتع جائز است که طواف
بیرون رود واگر بعد ازانکه حائض شود جائز است مقدم دارد
بسته است میترسد ازانکه بیرون رفتن بعرفات حائض باشد
زیارت وطواف نسا را برو بیرون رفتن بعرفات
وبعضی جائز ندانسته اند وهر گاه حائض
وخواهد که وداع خانه کعبه

وبعضی از فقها منع
ازین کرده اند واگر متمتع از
چهار شوط کرده است خلاف است بعضی گفته اند که بنا
میگذارد برانچه است و حج تمتعش صحیح است و باین مضمون حدیث
صحیحی وارد شده است وبعضی گفته اند که حکم او حکم کسیست که
طواف نکرده باشد وطوافش باطل است واگر بعد از طواف
وپیش از نماز حائض شود سعی میان صفا ومروه میکند واعادهٔ
طواف میکند ونماز طواف با همهٔ مناسک قضا میکند
واعاده طواف براو واجب نیست واگر
در احرام حج پیش از

زیارت حائض شود
واجبست که در مکه بماند تا پاک
شود وطواف کند وهمچنین اگر پیش از طواف نساء
~~بعد از آنکه چهار شوط~~ حائض شود واگر در اثنای طواف نساء
بعد از آنکه چهار شوط کرده باشد حائض شود جایز است که از مکه
بیرون رود واگر بعد از آنکه افعال عمره تمتع را بجا آورده احرام حج
بسته است میترسد از آنکه حائض شود جایز است که طواف
زیارت وطواف نساء را پیش از بیرون رفتن بعرفات مقدم دارد
وبعضی جایز ندانسته اند وهرگاه حائض باشد
وخواهد که وداع خانه کعبه

بکنند از در مسجد وداع
کنند و داخل مسجد نشود و نفسا حکم
حائض دارد و مستحاضه هرگاه عمل [illegible]
براو واجبست در استحاضه حکم طاهر دارد و لیکن داخل شدن
خانهٔ کعبه براو مکروهست من افادات حضرت علامی فهامی
مقتدی الزمانی مولانا محمد قاسم دام ظله العالی
سلمه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان ظاهر هذا الخبر فناء جميع المخلوقات عند انقضاء العالم
كما هو مذهب جماعة من المتكلمين قال شارح المواقف قد سبقت في مباحث
الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متناهية على ما يراه النظام
وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية
ابدية وللجاحظ رجع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف
اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان
الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول
فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا
واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل
الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور
المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء فذهب ابن اخشيد
الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدث
الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله

تعالى

تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان
الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء واحدا لا في محل
فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط
وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم
يخلقه الله تعالى عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي
من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه
الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين انها الاعراض التي يجب
اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه فنى وقال القاضي في احد
قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها
الله فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى
لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون
الفناء امرا محققا في الخارج ضد للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون
البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان

ثم القائلون بصحة الفناء وتحقيق حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك
بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو
اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد
وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي
على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجساد العباد على صفة اجسام
التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد
والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور
المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع
كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة يجمعون
على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء
وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس
بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى

هو

هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من ذلك ام آخرهم فتقول هو الاول
والآخر وتريد انه لا نظير له او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل
حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب
الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا
به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع
المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق
صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري
تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس
مقصوده مجرد الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى

ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده كما
بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة
الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم
ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب
على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف
بكونه تعالى مرئيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
اولم يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدئ الخلق واما القول
بان الخلق بانه حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا
للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد
مع تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه كما فى خلق
الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم
واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها

كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب ولذا يستعمل فى الموت
مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من
الاحياء فهو ميت قال الامام ولو سلم كون الفناء والهلاك
بمعنى العدم فلا بد فى الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما
لزم كون كل منهما كان فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التاويل
بكونه آئلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له
وفى هذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا فى الاستقبال ولا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه
وانما الخلاف فيه انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب
التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر واحتج
الآخرون بوجوه الاول ان الله لو كان كذلك لما كان الجزاء واصلا
مستحقه ١٢ الى مستحقه واللازم باطل عندنا سمعا للنصوص الواردة فى ان
الله لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق

من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وبيان اللزوم ان المنشاء
لا يكون هو المبتداء بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع
وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح او
الاجزاء الاصلية وانعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني
هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر
فلا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها
لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور
هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء
بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية
فلانعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها يتمايز المثلان
سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف
لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ
الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي
ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال راي

من يقول

من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم
الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء
الاصلية لا الفضلية وقد سلم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام
بالكلية ثم الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء
الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكفى بالله
عليما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا
او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة
فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس هو ايضا جزاء
المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله في ذلك
حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا
للمكلفين واظهار الغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام
والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق الثالث النصوص

الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق كقوله تعالى
واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذى مرّ
على قرية وهى خاوية على عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها الى قوله
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك
النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدئ الخلق
من الطين وعلى وجه نرى ونشاهد مثل او لم يروا كيف يبدئ الله
او لم يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدئ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون
الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير
ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها
لا تنفى الانعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت لكيفية الاحياء بعد
الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر فى
بادى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بالآيات المشعرة
بالاعدام والفناء انتهى كلامه والحق انه لا يمكن الجزم فى تلك المسئلة
باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها وعلى تقدير ثبوته لا يتوقف

انعدامها

انعدامها على شئ سوى تعلق ارادة الرب تعالى باعدامها واكثر
متكلمى الامامية على عدم الانعدام بالكلية لا سيما فى الاجساد وقال
المحقق الطوسى ره فى التجريد والسمع دل عليه ويتاول فى المكلف
بالتفريق كما فى قصة ابراهيم عليه السلم انتهى واما الصور فيجب الايمان
به على ما ورد فى النصوص الصريحة وتاويله بانه جمع للصور
كما مر من الطبرسى وقد سبقه الشيخ المفيد ره فهو خروج عن
ظواهر الآيات بل صريحها اذ لا ينافى ذلك فى النفخة الاولى ويأبى
عنه ايضا توحيد الضمير فى قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى واطراح ه
للنصوص الصحيحة الصريحة من غير حاجة وقد قال سيد
الساجدين صلوات الله عليه فى الدعاء الثالث من الصحيفة
الكاملة واسرافيل صاحب الصور الشاخص الذى ينتظر منك
الاذن وحلول الامر فينبه بالنفخة صرعى رهائن القبور
اعلم ان القول بالمعاد الجسمانى مما اتفق عليه جميع
المليين وهو من ضروريات الدين ومنكره خارج عن عداد المسلمين

والآيات الكريمة في ذلك ناصّة لا يعقل تاويلها والاخبار فيه
متواترة لا يمكن ردها ولا الطعن فيها وقد نفاه اكثر الفلاسفة
تمسكا بامتناع اعادة المعدوم ولم يقيموا دليلا عليه بل تمسكوا تارة بادعاء
البداهة واخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين
البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين قال الرازي
في كتاب نهاية العقول قد عرفت ان من الناس من اثبت
النفس الناطقة فلا جرم اختلفت اقوال اهل العالم في امر المعاد
على وجوه احدها قول من قال ان المعاد ليس الا للنفس
وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها قول من قال المعاد
ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة وهم
اكثر اهل الاسلام وثالثها قول من اثبت المعاد للامرين وهم طائفة
كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها قول من نفى المعاد عن
الامرين ولا اعرف عاقلا ذهب اليه بل كان جالينوس من المتوقفين
في امر المعاد وغرضنا اثبات المعاد البدني وللناس فيه قولان

احدهما

احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى
يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحيوة اليها ثم قال والدليل
على جواز الاعادة في الجملة انا قد دللنا فيما مضى ان الله تعالى قادر
على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات و
العلم بهذه الاصول لا يتوقف على العلم بصحة المعاد البدني واذا
كان كذلك امكن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد لكنا نعلم
باضطرار اجماع الانبياء صلوات الله عليهم من اولهم الى
آخرهم على اثبات المعاد البدني فوجب القطع بوجود هذا المعاد
قال العلامة ره في شرح الياقوت اتفق المسلمون على اعادة
الاجسام خلافا للفلاسفة واعلم ان الاعادة يقال بمعنيين
احدهما جمع الاجزاء وتاليفها بعد تفرقها وانفصالها والثاني
ايجادها بعد اعدامها واما الثاني فقد اختلف الناس فيه
واختار المصنف جوازه ايض وقال العلامة الدواني في شرحه
على العقائد العضدية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر من

اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع
المتعددة بحيث لا تقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير الانسان
الى قوله بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن
خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه وآله واتاه بعظم قد رم
وبلي ففتّه بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعدما رمت فقال
صلى الله عليه وآله ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق
التاويل بالكلية وكذلك قال الامام الرازي ايضا انه لا يمكن الجمع
بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبين انكار الحشر
الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله
الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على
هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير
متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن

المعدوم بعينه عند المتكلمين بل اكثرهم وبان تجمع اجزاؤه المتفرقة
كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم
موافقة للفلاسفة واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني
وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال
لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان
اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا هو ان لم يكن له جزء صوري لا
يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرقت
اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا
اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول
يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن
الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا و
للتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ

وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته
تعلق نفس زيد ببدن آخر لايكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما
تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل
مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون التشكل
والاجتماع غير السابق لايقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص
الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته
الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك
يواخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله وكما لايتوهم ان
في ذلك تناسخا لاينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان
كان التشكل مخالفا للتشكل الاول كما ورد في الحديث انه قال
يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد و
وان اهل الجنة جرد مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني
عبارة عن النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف عود النفس م
ومثل هذه التبدلات والمغايرات التي لاتقدح في الوحدة

بحسب

بحسب العرف والشرع لاتقدح في كون المحشور هو المبدا فافهم
واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد
الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والالام
العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا و
لا عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات
الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس
والطهارة قويت قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة في ان هذه

الحالة هي الحالة القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا
الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة فاثباتهما ليس من المسائل الكلامية وهكذا كان الرئيس
ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما هو مبسوط في كتاب المعاد وبالغ
فيه واقام الدليل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء انه
يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن
عند البعث وخيرات البدن وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد
بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الاوهام منا تقصر
عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد
الروحاني ليس من الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدلائل حيث

النقلية ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
وهو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة فذلكة اعلم ان خلاصة القول
في ذلك هو ان للناس في تفرق الجسم واتصاله مذاهب فالقائلون
بالهيولى يقولون بانعدام الصورة الجسمية والنوعية وبقاء الهيولى
عند تفرق الجسم والنافون للهيولى والجزء الذي لا يتجزى كالمحقق
الطوسي ره يقولون بعدم انعدام جزء من الجسم عند التفرق بل ليس الجسم
الا الصورة وهي باقية في حال الاتصال والانفصال وكذا القائلون
بالجزء يقولون ببقاء الاجزاء عند التفرق والاتصال فاما على
القول الاول فلا بد في القول باثبات المعاد بمعنى عود الشخص بجميع
اجزائه من القول باعادة المعدوم واما القائلون بالاخيرين فقد
ظنوا انهم قد تفصوا عن ذلك ويمكنهم القول بالحشر الجسماني
بهذا المعنى مع عدم القول بجواز اعادة المعدوم وفيه نظر اذ الظاهر
انه اذا احرق جسد زيد وذرت الرياح ترابه لا يبقى تشخص زيد
وان بقيت الصورة والاجزاء بل لا بد في عود الشخص بعينه من عود

تشخص بعد العدم كما مرت الاشارة اليه نعم ذكر بعض المتكلمين ان التشخص
انما يقوم باجزائه الاصلية الحاصلة من المني وتلك الاجزاء باقية في مدة حيوة
الشخص وبعد موته وتفرق اجزائه فلا يعدم التشخص وقد مضى ما يومي اليه من
الاخبار وعلى هذا فلو انعدم بعض العوارض الغير المشخصة واعيد غيرها
مكانها لا يقدح في كون الشخص باقيا بعينه فاذا تمهد هذا فاعلم ان القول
بالحشر الجسماني على تقدير عدم القول بامتناع اعادة المعدوم حيث لم
يتم الدليل عليه بين لا اشكال فيه واما على القول به فيمكن ان يقال يكفي
في المعاد كونه ماخوذا من تلك المادة بعينها او من تلك الاجزاء بعينها لا سيما
اذا كان شبيها بذلك الشخص في الصفات والعوارض بحيث لو رايته
لقلت انه فلان او مدار اللذات والالام على الروح ولو بواسطة الالات
وهو باق بعينه ولا يدل النصوص الا على اعادة ذلك الشخص بمعنى انه يحكم
عليه عرفا انه ذلك الشخص كما انه يحكم عليه عرفا على الماء الواحد اذا افرغ
في انائين انه هو الماء الذي كان في اناء واحد عرفا وشرعا وان قيل بالهيولى
ولا يبتني الاطلاقات الشرعية والعرفية واللغوية على امثال تلك الدقائق

الحكمية والفلسفية وقد اوما الى تفسير بعض الايات وشرح بعض الاخبار
الى ما يؤيد ذلك كقوله تعالى ان يخلق مثلهم وقوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها
قال شارح المقاصد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة
المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا
سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير
من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد
الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس
جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق
ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا
العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم
وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه

والمليين ر

الامام م

جبلت على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا
لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين
بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه
المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد
الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى
سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد
افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب
الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج
الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين
الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه
غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه

وما شهد به

وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر
مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات و
الارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا
يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح و
لو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن
ولذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت
الصور والهيات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن
جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى
اقول الاحوط والاولى التصديق بما تواتر في النصوص مع علم ضرورة
من الحشر الجسماني وسائر ما ورد فيها من خصوصياته مع عدم الخوض ثبوته
في امثال ذلك اذ لم نكلف بذلك وربما افضى التفكر فيها الى القول
بشيء لم يطابق الواقع ولم نكن معذورين في ذلك والله الموفق للحق

والتداوي في المبدأ والمعاد قال الطبرسي ره في قوله تعالى والوزن
يومئذ الحق ذكر فيه اقوال احدها ان الوزن عبارة عن العدل في الآخرة
وانه لا ظلم فيها على احد وثانيها ان الله ينصب ميزانا له لسان وكفتان
يوم القيمة فتوزن به اعمال العباد الحسنات والسيئات عن ابن عباس
والحسن وبه قال الجبائي واختلفوا في كيفية الوزن لان الاعمال
اعراض لا يجوز عليها الاعادة ولا يكون لها وزن ولا تقوم بانفسها
فقيل توزن صحائف الاعمال عن ابن عمر وجماعة وقيل يظهر علامات
للحسنات وعلامات للسيئات في الكفتين فتراها الناس عن الجبائي
وقيل يظهر للحسنات صورة حسنة وللسيئات صورة سيئة عن
ابن عباس وقيل توزن نفس المؤمن والكافر عن عبيد بن عمير قال
يؤتى بالرجل العظيم الجثة فلا يزن جناح بعوضة وثالثها ان المراد
بالوزن ظهور قدر المؤمن في العظم وقدر الكافر في الذلة كما قال
سبحانه فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فمن اتى بالعمل الصالح الذي
يثقل وزنه اي يعظم قدره فقد افلح ومن اتى بالعمل السيء الذي لا وزن

له ولا قيمة

له ولا قيمة فقد خسر ومن ثقلت موازينه انما جمع الموازين لانه يجوز ان
يكون لكل نوع من انواع الطاعات يوم القيمة ميزان انتهى وفيما سوى
وقال الرازي في تفسيره في وزن الافعال قولان الاول في الخبر انه تعالى
ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها
وشرها قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله في احسن صورة فيوضع
في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة الانبياء
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية
وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان الاول ان اعمال المؤمن
تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك
الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون
فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عما يوزن
يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب المفسرين في هذه الآية
وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن

ويجوز ان يكون كل
ميزان صنفا من اصناف
اعماله ويؤيد هذا ما جاء
في الخبر انه يتجلى ان الصلوة
ميزان صح

والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على
جهنم ولو وضعت السموات والارض في احديهما لوسعتهن وجبرئيل آخذ
بعموده وينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعون
سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان
ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده
ورسوله فيوضع في الاخرى فيرجح وعن الحسن بينا رسول الله صلى الله
عليه وآله ذات يوم واضع راسه في حجر عايشة قد اغفى اذ سالت الدموع
من عينيها فقال ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر
احد احدا فقال لها يحشرون حفاة عراة وقرأ لكل امرئ منهم يومئذ
شأن يغنيه لا يذكر فيها احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات و
السيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب
فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك
والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتاخرين

ذهبوا الى هذا القول ومالوا اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا
المعنى جائز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا
بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي
ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم
لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال ايضا فلان
يستخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله
ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر قد كنت
قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه [illegible] وعندي لكل مخاصم
كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا وجب ان
يكون المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد
ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن
اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وقد فنيت وعدمت و
وزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقائها كان وزنها محالا واما
قولهم الموزون صحائف الاعمال او صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال

هي ح

فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل
حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله
تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان
لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات
او بالعكس حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان
لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه
البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم
القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك
الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فان كان ظهور
الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور
فضله وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه و
حزنه وحرقته وفضيحته في يوم القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك
الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة
في رجحان السيئات وآخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة ثم الاظهر

اثبات

اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه
وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان
ولما يتعلق بالقول ميزان آخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا
لوجهين الاول ان العرب قد يوقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج
فلان الى مكة بالبغال والثاني ان المراد بالموازين ههنا جمع
موزون والمراد الاعمال الموزونة ولقائل ان يقول هذان الوجهان
يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل
الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب اجراء اللفظ على حقيقته
فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات
موازين بهذه الصفة فما الموجب لتركه والمصير الى التاويل وقال في
قوله عز وجل فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فيه وجوه الاول انا نزدري
بهم وليس لهم عندنا وزن ومقدار الثاني لا نقيم لهم ميزانا لان
الميزان انما يوضع لاهل الحسنات والسيئات من الموحدين ليميز

مقدار الطاعات ومقدار السيآت الثالث قال القاضي ان من غلبت معاصيه
صار ما فعله من الطاعة كان لم يكن فلا يدخل في الوزن شيء من
طاعته وهذا التفسير بناء على قوله بالاحباط والتكفير وقال في قوله سبحانه
ونضع الموازين القسط وصفها الله بذلك لان الميزان قد يكون مستقيما
وقد يكون بخلافه فبين ان تلك الموازين تجري على حد العدل والقسط
واكد بقوله فلا تظلم نفس شيئا قال الفراء القسط من صفة الموازين كقولك
للقوم انتم عدل وقال الزجاج ونضع الموازين ذوات القسط وقوله
ليوم القيمة قال الفراء في يوم القيمة وقيل لاهل يوم القيمة ثم قال قال ائمة
السلف انه سبحانه يضع الموازين الحقيقية ويزن بها الاعمال عن الحسن
وهو ميزان له كفتان ولسان وهو بيد جبرئيل عليه السلم وروى
ان داود عليه السلم سال ربه ان يريه الميزان فلما راى غشي عليه ثم افاق
فقال يا الهي من الذي يقدر ان يملا كفته حسنات فقال يا داود
اني اذا رضيت عن عبد ملاتها بتمرة ثم قال على هذا القول في كيفية وزن
الاعمال طريقان احدهما انه توزن صحائف الاعمال والثاني ان يجعل في

كفة

في كفة الحسنات جواهر بيض مشرقة وفي كفة السيئات جواهر سود مظلمة ثم
قال والدليل على وجود الموازين الحقيقية ان العدول عن الحقيقة الى
المجاز من غير ضرورة غير جائز لاسيما وقد جاءت الاحاديث الكثيرة بالاسانيد
الصحيحة وانما جمع الموازين لكثرة من يوزن اعمالهم وهذا تفخيم و
يجوز ان يرجع الى الموزونات واما قوله تعالى وان كان مثقال حبة
فالمعنى انه لا ينقص من احسان محسن ولا يزداد في اساءة مسيء
وقال الطبرسي ره في قوله عز وجل فاما من ثقلت موازينه اي رجحت
حسناته وكثرت خيراته فهو في عيشة راضية اي معيشة ذات رضا
يرضاها صاحبها واما من خفت موازينه اي خفت حسناته وقلت طاعاته
فامه هاوية اي فماواه جهنم ومسكنه النار وانما سماها امه لانه ياوي اليها كما ياوي ص
الولد الى امه وقيل انما قال فامه لان العاصي يهوي على ام راسه في النار
وما ادريك ما هيه هذا تفخيم وتعظيم لامرها والهاء للوقف ثم فسرها فقال
نار حامية اي هي نار حارة شديدة الحرارة ثم عن النبي صلى الله عليه وآله
قال ان الله يبعث يوم القيمة اقواما يمتلي من جهة السيئات موازينهم فيقال فيقال ر

لهم هذه السيئات فاين الحسنات والا فقد عصيتم فيقولون يا
ربنا ما نعرف لنا من حسنات فاذا النداء من قبل الله عز و
جل لئن لم تعرفوا لانفسكم عبادي حسنات فاني اعرفها لكم
واوفرها عليكم ثم ياتي الريح بصحيفة صغيرة يطرحها
في كفة حسناتهم فترجح بسيئاتهم باكثر مما بين السماء و (برقعة)
الارض فيقال لاحدهم خذ بيد ابيك وامك واخوانك
واخواتك وخاصتك وقراباتك واخدانك ومعارفك
فادخلهم الجنة فيقول اهل المحشر يا رب اما الذنوب
فقد عرفناها فاذا كانت حسناتهم فيقول الله عز وجل
يا عبادي مشى احدهم ببقية دين عليه لاخيه الى اخيه فقال خذ
فاني احبك بحبك علي بن ابي طالب فقال له الاخر قد
تركتها لك بحبك عليا ولك من مالي ما شئت فشكر الله تعالى
ذلك لهما فحط به خطاياهما وجعل ذلك في حشو صحي
صحيفتهما وموازينهما واوجب لهما ولوالديهما الجنة ثم قال

يا بريدة ان من يدخل النار ببغض علي اكثر من حصى الحذف الذي يرمى عند
الجمرات فاياك ان تكون منهم اقول روى الصدوق في كتاب فضائل
الشيعة باسناده عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله (عن آبائه م)
عليه وآله حبي وحب اهل بيتي نافع في سبعة مواطن اهوالهن عظيمة عند
الوفاة وفي القبر وعند النشور وعند الكتاب وعند الحساب وعند
الميزان وعند الصراط ج روى هشام بن الحكم انه سأل الزنديق ابا
عبد الله عليه السلام فقال اوليس توزن الاعمال قال لا ان الاعمال ليست باجسام
وانما هي صفة ما عملوا وانما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء و
لا يعرف ثقلها وخفتها وان الله لا يخفى عليه شيء قال فما معنى الميزان
قال العدل قال فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه قال فمن رجح عمله
الخبر فيه ونضع الموازين القسط ليوم القيمة قال المجازاة وان
كان مثقال حبة من خردل اتينا بها اي جازينا بها وهي ممدودة آتينا بها
قال البيضاوي اتينا بها اي احضرناها وقرئ آتينا بها بمعنى جازينا
بها من الايتاء فانه قريب من اعطينا او من المؤاتاة فانهم اتوه بالاعمال

آتاهم بالجزاء وقال الطبرسي ره وقرأ آتينا بها بالمد ابن عباس وجعفر
ابن محمد ومجاهد وسعيد بن جبير والعلاء بن سيابة والباقون وأتينا
بالقصر وروي عن الصادق عليه السلام انه قال معناه جازينا بها ن
فيما كتب الرضا عليه السلام للمأمون ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير والبعث
بعد الموت والميزان والصراط الخبر مع القطان عن عبد الرحمن بن
محمد الحسني عن احمد بن عيسى العجلي عن محمد بن احمد بن عبد الله العرزمي
عن علي بن حاتم المنقري عن هشام بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه
السلام عن قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم
نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام كا العدة عن
احمد بن محمد عن ابراهيم الهمداني رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام مثله كا
الحسين بن محمد عن المعلى عن الوشاء عن عبد الله بن سنان عن رجل من اهل
المدينة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة افضل من حسن الخلق كا محمد بن يحيى
عن ابن عيسى وعلي عن ابيه جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن غالب الاسدي

عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام فيما كان يعظ
به قال ثم رجع القول من الله في الكتاب على اهل المعاصي والذنوب
فقال عز وجل ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا
انا كنا ظالمين فان قلتم ايها الناس ان الله عز وجل انما عنى اهل
الشرك فكيف ذلك وهو يقول ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها و
كفى بنا حاسبين اعلموا عباد الله ان اهل الشرك لا تنصب لهم
الموازين ولا تنشر لهم الدواوين وانما يحشرون الى جهنم زمرا
وانما نصب الموازين ونشر الدواوين لاهل الاسلام الخبر يد
باسناده عن ابي معمر السعداني عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث
من سأله عن الآيات التي زعم انها متناقضة قال عليه السلام
واما قوله تبارك وتعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم
نفس شيئا فهو ميزان العدل يؤخذ به الخلائق يوم القيمة يدين
الله تبارك وتعالى الخلق بعضهم من بعض بالموازين وفي غير هذا

الحديث الموازين هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام وقوله عز وجل
فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا فان ذلك خاصة واما قوله فاولئك يدخلون
الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
قال الله عز وجل لقد حقت كرامتي او قال مودتي لمن يراقبني ويتحاب
بجلالي ان وجوههم يوم القيمة من نور على منابر من نور عليهم ثياب خضر
قيل من هم يا رسول الله قال قوم ليسوا بانبياء ولا شهداء ولكنهم تحابوا
بجلال الله ويدخلون الجنة بغير حساب نسأل الله ان يجعلنا منهم
برحمته واما قوله فمن ثقلت موازينه وخفت موازينه فانما يعني الحساب
توزن الحسنات والسيآت فالحسنات ثقل الميزان والسيآت خفة
الميزان عك اعتقادنا في الحساب والميزان انهما حق منه ما يتولاه
الله عز وجل ومنها ما يتولاه حججه فحساب الانبياء والائمة صلوات
الله عليهم يتولاه الله عز وجل ويتولى كل نبي حساب اوصيائه ويتولى
الاوصياء حساب الامم والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الانبياء
والرسل وهم الشهداء على الاوصياء والائمة شهداء على الناس وذلك

قول

قول الله عز وجل ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على
الناس وقوله عز وجل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على
هؤلاء شهيدا وقال عز وجل افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد
منه والشاهد امير المؤمنين عليه السلام وقوله تعالى ان الينا ايابهم
ثم ان علينا حسابهم وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل و
نضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال الموازين
الانبياء والاوصياء ومن الخلق من يدخل الجنة بغير حساب فاما
السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى فلنسألن الذين
ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يعني عن الدين واما غير الدين فلا يسئل
الا من يحاسب قال الله عز وجل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس
ولا جان يعني من شيعة النبي والائمة عليهم السلام دون غيرهم كما
ورد في التفسير وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف ولا ينجو من
النار ولا يدخل الجنة احد الا برحمة الله تعالى والله يخاطب عباده
من الاولين والآخرين بمجمل حسابهم مخاطبة واحدة يسمع منها كل واحد

قضية دون غيرها ويظن انه يخاطب دون غيره لا يشغله عز وجل مخاطبة
عن مخاطبة ويفرغ من حساب الاولين والآخرين في مقدار ساعة من
ساعات الدنيا ويخرج الله عز وجل لكل انسان كتابا يلقاه منشورا ينطق
عليه بجميع اعماله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فيجعله الله حاسب
نفسه والحاكم عليها بان يقال له اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
ويختم الله تبارك وتعالى على قوم افواههم وتشهد ايديهم وارجلهم و
جميع جوارحهم ما كانوا يكسبون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون
وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم و
لكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون اقول قال الشيخ المفيد ره
الحساب هو المقابلة الاعمال والجزاء عليها والموافقة للعبد على ما بين م
فرط منه والتوبيخ له على سيئاته والحمد على حسناته ومعاملته في ذلك
باستحقاقه وليس هو كما ذهبت العامة اليه من مقابلة الحسنات
بالسيئات والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب عليهما

اذا كان التحابط بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة فيه باطل
غير ثابت وما يعتمده الحشوية في معناه غير معقول والموازين هي
التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل جزاء في موضعه وايصا
ايصال كل ذي حق الى حقه فليس الامر في معنى ذلك على ما ذهب
اليه اهل الحشو من ان في القيمة موازين كموازين الدنيا لكل ميزان
كفتان توضع الاعمال فيهما اذ الاعمال اعراض والاعراض لا يصح وزنها
وانما توصف بالثقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما ثقل
منها هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل قدره
ولم يستحق عليه جزيل الثواب والخبر الوارد ان المؤمنين
والائمة من ذريته عليهم السلام هم الموازين فالمراد انهم المعدلون
بين الاعمال فيما يستحق عليها والحاكمون فيها بالواجب والعدل ويقال
فلان عندي في ميزان فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان عندي
اوزن من كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذي
ذكره الله تعالى في الحساب والخوف منه انما هو الموافقة على الاعمال

لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها ومن عفى الله تعالى عنه فى ذلك فاز
بالنجاة ومن ثقلت موازينه بكثرة استحقاقه الثواب فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه بقلة اعمال الطاعات فاولئك الذين خسروا انفسهم
فى جهنم خالدون والقرآن انما انزل بلغة العرب وحقيقة كلامها ومجازه
ولم ينزل على الفاظ العامة وما سبق الى قلوبها من الاباطيل انتهى كلامه قدس
سره واقول قد سبق الكلام منا فى الحساب واما انكار الميزان بهذه
الوجوه فليس بمرضى لما عرفت من وجوه التوجيه فيه نعم قد سبق بعض
الاخبار الدالة على ان ليس المراد الميزان الحقيقى فبتلك العلة يمكن القول
بذلك وان امكن تأويل بعض الاخبار بان الانبياء والاوصياء عليهم
السلام هم الحاضرون عند الميزان الحاكمون عليها لكن بعض الاخبار
لا يمكن تأويلها الا بتكلف تام فنحن نؤمن بالميزان ونرد علمه الى حملة
القرآن ولا نتكلف علم ما لم يوضح لنا بصريح البيان والله الموفق وعليه
التكلان اقول قال الشيخ المفيد رفع الله فى الجنان درجته الصراط فى اللغة
هو الطريق فلذلك سمى الدين صراطا لانه طريق الى الثواب وله سمى الولاء

لامير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام صراطا ومن معناه قال امير
المؤمنين عليه السلام انا صراط الله المستقيم وعروته الوثقى التى لا انفصام
لها يعنى ان معرفته والتمسك به طريق الى الله سبحانه وقد جاء الخبر
بان الطريق يوم القيمة الى الجنة كالجسر يمر به الناس وهو الصراط الذى
يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير المؤمنين
عليه السلام ويأتيهما النداء من الله تعالى القيا فى جهنم كل كفار عنيد وجاء
الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من كان معه براءة من على بن ابى
طالب عليه السلام من النار وجاء الخبر بان الصراط ادق من الشعرة و
احد من السيف على الكافر والمراد بذلك انه لا يثبت لكافر قدم على الصراط
يوم القيمة من شدة ما يلحقهم من اهوال القيمة ومخاوفها فهم يمشون
عليه كالذى يمشى على الشئ الذى هو ادق من الشعرة واحد من السيف و
هذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة فى عبوره على الصراط وهو طريق
الى الجنة وطريق الى النار يشير العبد منه الى الجنة ويرى من اهوال النار
وقد يعبر به عن الطريق المعوج فلهذا قال الله تعالى وان هذا صراطى مستقيما

ميز بين طريقه الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طرق الضلالة وقال تعالى
فيما امر عباده من الدعاء وتلاوة القرآن اهدنا الصراط المستقيم فدل على
ان سواه صراط غير مستقيم وصراط الله دين الله وصراط الشيطان طريق
العصيان والصراط في الاصل على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة
هو الطريق للسلوك الى الجنة والنار على ما قدمناه هاهنا اقول لا اضطرار
في تاويل كونه ادق من الشعرة واحد من السيف وتاويل الظواهر الكثيرة بلا ضرورة
غير جائز وسنورد كثيرا من اخبار هذا الباب في بابه ان امير المؤمنين
عليه السلام قسيم الجنة والنار قول الله عز وجل اولئك هم الوارثون
الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون واقل المؤمنين منزلة في الجنة
من له مثل ملك الدنيا عشر مرات اقول وقال الشيخ المفيد ره في
شرح هذا الكلام الجنة دار النعيم لا يلحق من دخلها نصب ولا يلحقهم
فيها لغوب جعلها الله دارا لمن عرفه وعبده ونعيمها دائم لا انقطاع له
والساكنون فيها على اضرب فمنهم من اخلص لله تعالى فذلك يدخلها اللحم
على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط عمله الصالح باعمال سيئة

كان

كان يسوف منها التوبة فاخترمته المنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب
في عاجله واجله او في عاجله دون اجله ثم سكن الجنة بعد عفو او عقاب
ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا وهم الولدان المخلدون
الذين جعل الله تعالى تصرفهم لحوائج اهل الجنة ثوابا للعاملين
وليس في تصرفهم مشاق عليهم ولا كلفة لانهم مطبوعون اذ ذاك
على المسارة بتصرفهم في حوائج اهل الجنة وثواب اهل الجنة الاستلذاذ
بالمآكل والمشارب والمناظر والمناكح وما تدركه حواسهم فما يطبعون
على الميل اليه ويدركون مرادهم بالظفر به وليس في الجنة من البشر
من يلتذ بغير مأكل ومشرب وما تدركه الحواس من الملذوذات
وقول من زعم ان في الجنة بشرا يلتذ بالتسبيح والتقديس من الاكل والشرب
قول شاذ عن دين الاسلام وهو ماخوذ من مذهب النصارى الذين
زعموا ان المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون
ولا يشربون ولا ينكحون وقد اكذب الله هذا القول في كتابه بما رغب
العاملين فيه من الاكل والشرب والنكاح فقال تعالى اكلها دائم و

ظلها تلك عقبى الذين اتقوا الآية وقال تعالى فيها انهار من ماء غير
آسن الآية وقال حور مقصورات في الخيام وقال وحور عين وقال
وزوجناهم بحور عين وقال فيهن قاصرات الطرف عربا اتراب وقال
ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون هم وازواجهم واتوا به متشابها
ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اثبت في الجنة طائفة من
البشر لا ياكلون ولا يشربون ويتنعمون بما به الخلق من الاعمال و
يتالمون وكتاب الله شاهد بضد ذلك والاجماع على خلافه ان قلد
في ذلك من لا يجوز تقليده او عمل على حديث موضوع انتهى كلامه
رفع الله مقامه وهو في غاية المتانة اعلم ان الايمان بالجنة والنار
على ما وردنا في الآيات والاخبار من غير تاويل من ضروريات الدين
ومنكرهما او مأولهما بما اولت به الفلاسفة خارج من الدين واما كونهما
مخلوقتان الآن فقد ذهب اليه جمهور المسلمين الا شرذمة من المعتزلة
فانهم يقولون ستخلقان في القيمة والآيات والاخبار المتواترة
دافعة لقولهم مزيفة لمذهبهم والظاهر انه لم يذهب الى هذا القول

لولام

السخيف

السخيف احد من الامامية الا ما ينسب الى السيد الرضي رضي الله عنه و
اما مكانهما فقد عرفت ان الاخبار تدل على ان الجنة فوق السموات
السبع والنار في الارض السابعة وعليه اكثر المسلمين وقال شارح
المقاصد جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجريهما من المعتزلة
حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة
آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما
يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحمله على بستان من
بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات
الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي

حتى النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه خلاف الظاهر فلا يعدل
اليه بدون قرينة ثم قال لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا
بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى العليم الخبير انتهى اقول وقال الشيخ المفيد ره في شرح
هذا الكلام قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة والنار وقيل ايضا انه
سور بين الجنة والنار وجملة الامر في ذلك انه مكان ليس من الجنة
ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه وانه اذا كان يوم القيمة كان به
رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين والائمة من ذريته
صلوات الله عليهم السلام وهم الذين عنى الله بقوله وعلى الاعراف
رجال الآية وذلك ان الله تعالى يعلمهم اصحاب الجنة واصحاب النار
بسيماء يجعلها عليهم وهي العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون

كلا بسيماهم يعرف المجرمون بسيماهم وقال تعالى ان في ذلك لآيات للمتوسمين
وانها لبسبيل مقيم فاخبر ان في خلقه طائفة يتوسمون الخلق فيعرفونهم
بسيماهم وروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في بعض كلامه
انا صاحب العصا والميسم يعني علمه بمن يعلم حاله بالتوسم وروي
عن ابي جعفر الباقر عليه السلام انه سئل عن قوله تعالى ان في ذلك لآيات
للمتوسمين قال فينا نزلت اهل البيت يعني في الائمة عليهم السلام وقد فينا م
قد جاء الحديث بان الله تعالى يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم
يستحقوا باعمالهم الحسنة الثواب من غير عقاب ولا استحقوا الخلود
في النار وهم المرجون لامر الله ولهم الشفاعة ولا يزالون على
الاعراف حتى يؤذن لهم في دخول الجنة بشفاعة النبي صلى الله عليه
وآله وامير المؤمنين والائمة من بعده صلوات الله عليهم وقيل ايضا انه
مسكن طوائف لم يكونوا في الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة
ونارا فيسكنهم الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على آلامهم في الدنيا
بنعيم لا يبلغون منازل اهل الثواب المستحقين له بالاعمال وكلما ذكرناه

جائز في العقول ووردت به اخبار والله اعلم بالحقيقة من ذلك الا ان
المقطوع به في جملته ان الاعراف مكان بين الجنة والنار يقف فيه من
سميناه من حجج الله تعالى على خلقه ويكون به يوم القيمة قوم من المرجون
لامر الله وما بعد ذلك فالله اعلم بالحال فيه   اعلم ان الذي يقتضيه
الجمع بين الآيات والاخبار ان الكافر المنكر لضروري من ضروريات دين
الاسلام مخلد في النار لا يخفف عنه العذاب الا المستضعف الناقص
في عقله او الذي لم يتم عليه الحجة ولم يقصر في الفحص والنظر فانه يحتمل
ان يكون من المرجون لامر الله كما سيأتي تحقيقه في كتاب الايمان
والكفر واما غير الشيعة الامامية من المخالفين وسائر فرق الشيعة فمن لم
ينكر شيئا من ضروريات دين الاسلام فهم فرقتان احديهما المتعصبون
المعاندون منهم ممن قد تمت عليه الحجة فهم في النار خالدون والاخرى
المستضعفون منهم وهم الضعفاء العقول مثل النساء العاجزات و
البله وامثالهم ومن لم يتم عليه الحجة ممن يموت في زمان الفترة او كان
في موضع لم يأت اليه خبر الحجة فهم المرجون لامر الله اما يعذبهم واما

يتوب عليهم فيرجى لهم النجاة من النار واما اصحاب الكبائر من الامامية فلا
خلاف بين الامامية في انهم لا يخلدون في النار واما انهم هل يدخلون
النار ام لا فالاخبار مختلفة فيهم اختلافا كثيرا ومقتضى الجمع بينها
انه يحتمل دخولهم النار وانهم غير داخلين في الاخبار التي وردت
ان الشيعة والمؤمن لا يدخل النار لانه قد ورد في اخبار اخر ان الشيعة
من شايع عليا في اعماله وان الايمان مركب من القول والعمل لكن الاخبار
الكثيرة دلت على ان الشفاعة تلحقهم قبل دخول النار وفي هذا التبهيم
حكم لا يخفى بعضها على اولي الابصار وسيأتي تمام القول في ذلك والاخبار
الدالة على تلك الاقسام واحكامهم واحوالهم وصفاتهم في كتاب
الايمان والكفر قال العلامة ره في شرحه على التجريد اجمع المسلمون كافة
على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من
المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة
من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع والحق ان عقابهم منقطع
لوجهين الاول انه يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل

مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان
الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال
الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم عصى
في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلدا في النار كمن اشرك بالله
مدة عمره وذلك محال القبح عند العقلاء ثم قال المحارب لعلي عليه السلم
كافر لقول النبي صلى الله عليه وآله حربك يا علي حربي ولا شك في كفر من
حارب النبي صلى الله عليه وآله واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول
علمائنا فيهم فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين
ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون
الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها
انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم
انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت و
جماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود و

لا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب انتهى و
قال ره في شرح الياقوت اما دافعوا النص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى
تكفيرهم ومن اصحابنا من يحكم بفسقهم خاصة ثم اختلف اصحابنا في احكامهم
في الآخرة فالاكثر قالوا بتخليدهم وفيهم من قال بعدم الخلود وذلك
اما بان ينقلوا الى الجنة وهو قول شاذ عندنا اولا اليها واستحسنه المص
انتهى اقول القول بعدم خلودهم في النار ينشأ من عدم تتبعهم للاخبار و
الاحاديث الدالة على خلودهم متواترة او قريبة منها نعم الاحتمالات
الاخيران آتيان في المستضعفين منهم كما ستعرف وقال شارح المقاصد
اختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة
فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية
الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج
البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد
وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم
من غير عفو ولا اخراج من النار وما وقع في كلام البعض من ان صاحب

الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فقط فغلط الناس في قولهم
ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب
اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على
سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا
الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود
لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاحاديث
الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول
النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب
او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله من قال لا اله الا الله

دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان
زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله
تعالى النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما
ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما ينبت الحبة في حميل السيل
وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد و
التأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال
ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه
في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن
من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما
فلا ظلم اولم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية
زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها كالكفر
فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف
الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واحتجت المعتزلة

بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين
فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا
مسوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم
الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله و
من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس
المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب انواع الكبائر كلها تركا واتيانا فانه
محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل
على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم
كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب
واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها
بطاعات ترجح ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين

ايضا

ايضا خارجا مما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض
لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تابيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية
الوعيد لقوله بعد حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لخصوص جواز
الخروج بالعفو وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما ذكره ابن عباس
اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف
يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لاجل ايمانه او بان الخلود
وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين
الادلة وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المكذبين للحشر بقرينة قوله
ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ان في دلالتها على الخلود
من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج باليأس
او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين
الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على الاسلام والاحاطة

على حدوده

الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا اصح ما في الخلود من
الاحتمالات ثم قال في بحث آخر لا خلاف في ان من امن بعد الكفر والمعاصي
فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد
الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له و
انما الكلام فيمن امن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات
والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه
للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة لخلود بل
فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته
اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان
السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا
فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل
صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب

ايمان

ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
او جرعة من الخمر الا اخر ما قال انا اقول قد سبق القول في ذلك في باب الحبط
والتكفير ولا اظنك يخفى عليك ما ههنا ولا بعد الاحاطة بما اوردنا
من الايات والاخبار فسياتي
عمدة الاخبار المتعلقة بتلك
المباحث في كتاب
الايمان والكفر
٢٢٢

قال العلامة قدس الله روحه في شرحه على التجريد اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة
للنبي صلى الله عليه وآله قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه
الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين
المستحقين للثواب وذهب التفضيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الآية في
اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة
المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى
على علو الدرجات والتالي باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم
مثله وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم والجواب انه
تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الآخرة شفيع يطاع
لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا
يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى وما للظالمين
من انصار ولو شفع صلى الله عليه وآله في الفاسق لكان ناصرا له الثالث

قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة
الشافعين والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين
الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة
عن غير المرضي لله والفاسق غير مرضي والجواب لا نسلم ان الفاسق غير
مرضي بل هو مرضي لله تعالى في ايمانه وقال المحقق الطوسي ره والحق صدق
الشفاعة فيهما اي لزيادة المنافع واسقاط المضار وثبوت الثاني
له عليه السلام بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال النووي
في شرح صحيح المسلم قال القاضي عياض مذهب اهل السنة جواز الشفاعة عقلا
ووجوبها سمعا بصريح الآيات وبخبر الصادق عليه السلام وقد جاءت الآثار
التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين واجمع
السلف الصالح ومن بعدهم من اهل السنة عليها ومنعت الخوارج وبعض
المعتزلة منها وتعلقوا بمذاهبهم في تخليد المذنبين في النار واحتجوا
بقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وامثاله وهي في الكفار و
اما تأويلهم لاحاديث الشفاعة بكونها في زيادة الدرجات فباطل و

الفاظ الاحاديث فی الکتاب وغیره صریحة فی بطلان مذهبهم والخراج من
استوجب النار لکن الشفاعة خمسة اقسام اولها مختصة بنبینا محمد صلی الله
علیه وآله والازاحة من هول الموقف وتعجیل الحساب الثانیة فی ادخال
قوم الجنة بغیر حساب وهذه ایضاً وردت لنبینا صلی الله علیه وآله الثالثة
الشفاعة لقوم استوجبوا النار فیشفع فیهم نبینا صلی الله علیه وآله ومن
یشاء الله الرابعة فیمن دخل النار من المؤمنین وقد جاءت الاحادیث باخراجهم
من النار بشفاعة نبینا صلی الله علیه وآله والملائکة واخوانهم من المؤمنین
ثم یخرج الله تعالی کل من قال لا اله الا الله کما جاء فی الحدیث لا یبقی فیها الا
الکافرون الخامسة الشفاعة فی زیادة الدرجات فی الجنة لاهلها و
هذه لا ینکرها المعتزلة ولا ینکرون ایضاً شفاعة الحشر الاولی انتهی

الناظر للاعمال في الكتاب [illegible] في يتلون [illegible] ويخرج من
مصحوب النار لكن الشفاعة [illegible]
[illegible] الا [illegible] من الدرك [illegible] حساب النار [illegible]
قوم الجنة بغير حساب [illegible]
الشفاعة لقوم استوجبوا النار [illegible]
بشفاعة الكريم [illegible] من دخل النار من المؤمنين [illegible] الشفاعات [illegible]
من النار [illegible]
اخرج الله [illegible] لا اله الا الله [illegible]
الكافرون [illegible] الشفاعة [illegible] الدرجات [illegible]
هل [illegible] شفاعة [illegible] انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اكرمنا بالاهتداء بالروايات وجعلها ذريعة للفوز
ونيل السعادات والصلوة على افضل المخلوقات واشرف البريات محمد وعترته
الائمة الاوصياء السادات يقول فقير عفو ربه الراحم ابن محمد رضا
محمد يحيى قاسم حسبا حسابا يسيرا واوتيا كتابهما يمينا انه لما كان المولى
الاولى الفاضل الكامل التقي النقي الذكي الزكي الشيخ محمد علي اعلاه الله سبحانه
قدره وزاد تاييده من طالبي العلوم الدينية ومتتبعي الآثار النبوية وتفرست نبويته ثم
من وجنات لمعاته انوار السعادة والهداية ووجدته اهلا للاجازة والرواية
وقرأ علي بعضا من الروايات وسمع بعضا واستجازني في روايتها اتباعا للعلماء

العاملين

العاملين وتأسيا بالسلف الصالحين فاستخرت الله العلي سبحانه و
له كثر الله امثاله ان يروي عني كلما صحت لي روايته وعادت
اجزت له اجازة من مصنفات الاسلام ومؤلفات الخاص والعام لا سيما ا
الكتب الاربعة المشهورة وغيرها من الاصول بحق روايتي واجازتي من مشايخي
العظام والاسلاف الاعلام قدس الله روحهم فمن قرأت عليه او سمعت
منه او استجزت عنه او هم جمع ثقات غفير وجم كثير منهم العلامة
الافضل الحبر الاكمل خاتم المجتهدين وقدوة المحدثين شيخ الاسلام وا
لمسلمين المولى المنفرد في عصره الرضي البهي محمد باقر بن العلامة الورع التقي
الزاهد الزكي الواصل الى رحمة الله محمد تقي المجلسي مد الله سبحانه ظله العالي
ومتع المسلمين بطول بقائه بحق روايته قراءة وسماعا واجازة عن والده العلامة
طاب ثراه عن شيخ الاسلام والمسلمين بهاء الملة والحق والدين محمد العاملي
نور الله مرقده عن والده الشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي رحمه الله
عن الشيخ الاعلم الافضل السعيد الشهيد زين الملة والدين بن علي بن احمد الشامي
اعلى الله درجته كما اشرف خاتمته عن شيخه العالم الكامل نور الدين علي بن عبد

العالي الميسي قدس سره عن جماعة منهم الشيخ الاجل شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني
عن الشيخ الجليل النبيل ضياء الدين علي رحمه الله عن والده العلامة السعيد ا
لسديد الرشيد الشهيد شمس الدين محمد بن مكي قدس الله روحه عن الشيخ المدقق
النحرير فخر الدين ابي طالب محمد نور الله ضريحه عن والده العلامة المشتهر في
الآفاق جمال الملة والحق والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي جزاه الله عن الايمان
واهله خير جزاء المحسنين عن جماعة افضلهم الشيخ المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القاسم جعفر بن الحسن الحلي بن يحيى بن سعيد طيب الله رمسه عن جماعة اشرفهم
السيد الاجل النسابة شمس الدين فخار بن معد الموسوي طاب ثراه عن جماعة منهم الشيخ
الجليل ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي نور الله قبره عن جماعة اعلمهم الشيخ الفقيه العماد
ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ الفاضل العالم ابي علي الحسن روح الله روحه
عن والده الجليل شيخ الطائفة المحقة وملاذها في جميع الاعصار والامصار
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي طيب الله روحه وشكر مساعيه الجميلة في الاسلام

عن شيخه

عن شيخه المدقق المحقق السعيد المفيد ابي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان اسكنه
الله اعلى غرف الجنان عن الشيخ الثقة ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه قدس الله
سره عن الشيخ الاعظم الاكرم ثقة الاسلام ابي جعفر بن يعقوب الكليني قدس الله
لطيفه واجزل تشريفه وبالاسناد المتقدم الى الشيخ المفيد ابي عبد الله
طاب ثراه عن الشيخ الفقيه الصدوق رئيس المحدثين ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن
موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه ومنها ما اخبرني به المولى الاستاد الافضل
الاكمل المجلسي مد ظله السامي بحق روايته عن والده العلامة طيب الله روحه
عن شيخه الفاضل الكامل الورع الزاهد الرضي الزكي المولى عبد الله بن الحسين
التستري روح الله روحه عن شيخه الجليل العالم النبيل نعمة الله بن احمد بن محمد بن
خاتون العاملي عن ابيه النبيه احمد عن جده الامجد محمد قدس الله اسرارهم
عن الشيخ العالم جمال الدين احمد بن الحاج علي العيناثي رحمه الله عن الشيخ الكامل
محي الدين جعفر بن الحسام قدس الله روحه عن السيد الاجل الحسن بن ايوب

الشهير

الشهيد بابن نجم الدين رحمه الله عن الشيخ السعيد الشهيد محمد بن مكي رضي الله عنه
الى آخر ما ذكر في اجازته   ومنها ما اخبرني به متطاولاً عن السيد الاية الشريف
المنيف الحسيب النسيب الفاضل الامير شرف الدين علي بن حجة الله الحسني الحسيني
الشولستاني المجاور بالمشهد الغروي حياً وميتاً قدس الله روحه عن السيد
المعظم المكرم الامير فيض الله بن الامير عبد القاهر الحسيني التفريشي رحمهما الله
عن شيخه الجليل النبيل المحقق المدقق الفهامة الشيخ محمد بن والد افضل ا
المحققين الشيخ حسن بن الشهيد الثاني عن والده العلامة الاعظم برد الله مضجعهما
وعن السيد شرف الدين طاب ثراه عن الامير الهي فيض الله نور الله ضريحه عن السيد
النبيل ابي الحسن علي العاملي سقى الله ثراه عن الفاضل الكامل الشهيد الثاني رضي الله عنه
وعن السيد شرف الدين قدس سره عن قدوة الفضلاء المتبحرين السيد السند ميرزا
محمد بن الامير علي الاسترابادي نور الله مضجعه عن الشيخ السعيد الفاضل ابراهيم
بن علي بن عبد العالي الميسي طاب ثراه عن والده العلامة رفع الله مقامه الى آخر

ماتز

ما تزين سناه   ومنهم الشيخ الفاضل الورع الكامل التقي الزكي محمد قاسم بن محمد الكاظمي
المجاور بالمشهد المطهر الغروي حياً وميتاً روح الله روحه الشريف بعد تشرفي بزيارة
مولانا ومولى المؤمنين صلوات الله عليه عن السيد السند الجليل العلامة نور الدين
بن السيد علي بن السيد حسين بن ابي الحسن الحسيني العاملي عن اخويه وهما السيد البارع الجليل
شمس الدين محمد بن السيد علي المذكور المبرور واخيه من قبل امه الفاضل العلامة جمال
الدين حسن بن العلامة الفهامة المحقق المدقق الشيخ زين الدين المعروف با
الشهيد الثاني جزاه الله احسن الجزاء عن شيخهما الجليل السيد علي المذكور واخيه
السيد الفاضل المدقق السيد محمد صاحب المدارك وهو احد من يروي عنه عن شيخهما
السعيد الجليل الشهيد زين الدين طاب ثراه عن شيخهما الفاضل الكامل حسين بن
عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي
رحمهم الله بحق رواتهم لها الى عن الشهيد الثاني عن شيخه العلامة علي بن عبد العالي
العاملي الميسي الى آخر ما مر وطرقي كثيرة فاقتصرت بما اوردت لاغنيائه عما

ترکت واجتله زید مجده وتأییده ان یروی عنّی کلما علم انه داخل
فی مقروآتی او مسموعاتی او مجازاتی وجمیع مصنّفات مشایخی
العظام المذکورین اعلی الله درجتهم وکل ما افرغته ونظمته
فی قالب التصنیف وسلک التألیف من کتاب مشارق الانوار فی
شرح الاستبصار وکتاب الدعاء المعروف بذخیرة المؤمنین
وکتاب فضائل مولی المتقین وامیر المؤمنین صلوات الله علیه وکتاب
وسیلة الرشاد فی المبدء والمعاد وکتاب الاربعین وسایر مؤلفاتی
ورسائلی والفوائد التی علقتها علی الصحیفة الکاملة والاصول الاربعة
وکتب فقه الامامیة وغیرها دام توفیقه جمیع ذلک عنی وعلیه
سلوک سبیل الاحتیاط فی العمل والنقل والفتوی وملازمة التقوی
فانها السبیل الذی لا یضل سالکه ولا یظلم مسالکه وملتمسی منه ایده الله
سبحانه ان یذکرنی فی صالح الدعوات واعقاب الصلوات ومظان الاستجابات

فی حیاتی وبعد مماتی وکتب هذه فی غرة رجب المرجب لسنة ۱۱۰۶ ست ومائة والف
هجریة علی هاجرها وآله اکمل السلام وافضل التحیة حامدا مصلیا مستغفرا

